Grundriß

der

Metaphysik.

Von

Dr. Joh. Nep. Uschold,
Professor der Philosophie am k. Lyceum in Amberg.

Amberg, 1852.
In Commission bei Fedor Pohl.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Zweiter Theil.

Die speculative Theologie.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Dritter Abschnitt.

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Einleitung.

§. 1. Begriff der Metaphysik.

Die Metaphysik ist die Wissenschaft von dem letzten Grunde, dem Wesen und Zwecke aller Dinge. Sie ist also die Grundwissenschaft, welche das Wesen der Welt und der Gottheit, so wie das Verhältniß, in welchem Geschöpf und Schöpfer zu einander stehen, betrachtet. Der Name rührt von einem Sammler der aristotelischen Schriften, von Andronicus von Rhodus, her, welcher die erste Philosophie des Aristoteles nicht anders, als nach der Stellung, die er ihr unmittelbar nach den physischen Schriften anwies, zu benennen wußte. Aristoteles definirte seine erste Philosophie als die Wissenschaft von dem Seyenden als solchem oder von dem Wesen, welche es mit dem Ewigen zu thun hat, während die andern Wissenschaften von den verschiedenen Arten des Wesens handeln. Wegen des Inhaltes, welchen die die erste Philosophie bildenden Abhandlungen des Aristoteles haben, nahm man später das Wort Metaphysik in einem andern Sinne und bezeichnete damit die Wissenschaft von dem Uebersinnlichen, von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt.

§. 2. Möglichkeit der Metaphysik.

Die Möglichkeit einer Metaphysik beruht auf dem Wesen der menschlichen Vernunft als dem Vermögen, das Uebersinnliche zu erkennen. Die Vernunft ist das geistige Auge, womit der Mensch, welcher alle seine Seelenkräfte harmonisch entwickelt und seiner Bestimmung gemäß lebt, nicht bloß die Außenwelt und sich selbst, sondern auch den Urheber und Erhalter aller Dinge zu erkennen vermag. Wäre es wahr, was der Empirismus behauptet, daß Alles, was unsere Sinne nicht berühren können, auch dem denkenden Geiste für immer unerforschlich bleibe, so gäbe es freilich keine Erkenntniß des Uebersinnlichen, mithin keine Metaphysik, aber auch keine Philosophie überhaupt. Mit dieser Behauptung wird die Vernunft für ein Vermögen der Imagination erklärt, was allen Thatsachen der innern Erfahrung widerspricht. So wenig sich demnach die Vernunfterfahrung leugnen läßt, eben so wenig wird man die Möglichkeit einer Metaphysik in Abrede stellen, wenn man nicht, von Vorurtheilen beherrscht, der Wahrheit sich vorsätzlich verschließt. Indeß ist unsere Vernunfterfahrung beschränkt, weßhalb wir ohne Berücksichtigung der Offenbarung die Hauptprobleme der Metaphysik nicht auf eine vollkommen befriedigende Weise zu lösen vermögen. Der endliche Geist kann aber selbst bei der gewissenhaftesten Berücksichtigung der Aufschlüsse, welche ihm die Offenbarung bietet, weder

die Tiefen der Gottheit ergründen, noch eine vollendete Erkenntniß der Welt sich verschaffen. Ein absolutes oder das Wesen aller Dinge ergründendes Wissen ist dem creatürlichen Geiste nicht möglich; allein unser Wissen ist deßhalb, weil es ein beschränktes ist, keineswegs ein unwahres.

§. 3. Wichtigkeit der Metaphysik.

Die Wichtigkeit der Metaphysik erhellt schon daraus, daß sie die Fundamentalwissenschaft ist, durch welche alle andern Zweige des natürlichen Wissens erst eine feste und sichere Grundlage erhalten. So lange sich der Mensch über den letzten Grund aller Dinge keine befriedigende Einsicht verschafft hat, vermag er das Wesen und die Bedeutung derselben eben so wenig zu erkennen, als die Beziehung, in der sie zu einander und zu ihm stehen. Deßhalb kündigte sich die Metaphysik, wenn auch nicht gerade als Wissenschaft, von jeher als ein Bedürfniß des zum Vernunftgebrauche gelangten einzelnen Menschen, wie der Menschheit überhaupt an. Schon das Kind forscht in seiner Weise nach dem Wesen und Grunde der Dinge, und bei allen Völkern der Erde, welche nicht ganz verwilderten, finden wir je nach dem Grade ihrer Bildungsstufe mannigfache Andeutungen über den letzten Grund und das Wesen aller Dinge, die sie theils in mythischer, theils in mehr wissenschaftlicher Form niederlegten.

§. 4. Eintheilung der Metaphysik.

Die Metaphysik zerfällt in zwei Theile, von denen der erste die speculative Cosmologie, der zweite aber die speculative Theologie enthält. Sofern die Natur den Inbegriff des äußerlichen, gegenständlichen Daseyns bildet, ist sie das unmittelbarste Objekt der Forschung. Dieser Ausgang der Metaphysik von der Natur und der Erkenntniß des freien, selbstbewußten Geistes ist in dem Einflusse begründet, den die Erkenntniß derselben auf die Erkenntniß Gottes hat. Ist Gott in Beziehung auf alles Daseyn das Erste, so ist für den menschlichen Geist bei seiner Erkenntniß das creatürliche Seyn der Ausgangspunkt, von welchem er sich zur Erkenntniß des absoluten Princips aller Dinge erhebt.

Erster Theil.

Die speculative Cosmologie.

§. 5. Begriff und Eintheilung derselben.

Die speculative Cosmologie ist die Wissenschaft von der Welt. Die Welt ist vermöge ihres Ursprunges die Summe der göttlichen Schöpfungen aus Nichts, vermöge ihres Inbegriffes aber das Endliche im Gegensatze zu dem Unendlichen oder der Inbegriff aller Dinge, welche außer Gott sind. Sie begreift demnach Himmel und Erde, alle sichtbaren und unsichtbaren Geschöpfe, die körperlichen und geistigen Creaturen nebst dem Menschen, welcher die Einheit von beiden bildet, in sich. In so ferne die Gesammtheit der endlichen Dinge aus vielen Gliedern eines großen Organismus besteht, ist es Aufgabe der speculativen Cosmologie, auch die Beziehung zu erforschen, in welcher dieselben zu einander stehen, so wie den Zweck, welchen das Ganze und die einzelnen Glieder desselben haben. Zwar ist uns nicht das Ganze, sondern nur das Einzelne als Gegenstand unmittelbarer Erkenntniß gegeben; allein das Einzelne trägt als Glied des Ganzen die Spuren desselben an sich, und dieses spiegelt sich wieder in den besondern Dingen als seinen Gliedern, so daß wir demnach von den wesentlichen Eigenschaften und Merkmalen des von uns erkannten Einzelnen nach Analogie auf das uns nur theilweise bekannte Ganze zu schließen berechtigt sind.

Die speculative Cosmologie setzt die einzelnen Zweige der realen Wissenschaften voraus, welche ihr die Prämissen abgeben, aus denen sie die Conclusion zu ziehen und deren Einheit sie zu vertreten hat. Gleichwohl ist die hierin begründete Möglichkeit einer wahren objektiven Erkenntniß der Welt keine Ergründung derselben und mithin kein absolutes Wissen, welches nur das Urdenken einer weltschöpferischen Intelligenz seyn kann, zu welchem sich das wahre menschliche Forschen als beschränktes Nachdenken der göttlichen Urgedanken verhält.

Die zwei vorzüglichsten Fragen, über welche die speculative Cosmologie eine möglichst befriedigende Erkenntniß wissenschaftlich zu begründen sucht, betreffen das Wesen und die Entstehung der Welt, so daß also dieser Theil abermals in zwei Abtheilungen zerfällt.

Erste Abtheilung.

Das Wesen der Welt.

§. 6. Die allgemeinen Formen der Creatur.

Die allgemeinen Formen, in welchen sich alles endliche Daseyn entwickelt, sind Raum und Zeit, so daß sich die Welt, auf sich selbst bezogen, als zeiträumliches Daseyn bezeichnen läßt. Dem Geiste entspricht vorzugsweise die Zeit; er ist, obgleich unsterblich, doch entstanden, und hat ein Nacheinander seines Lebens; der Materie entspricht der Raum, in so ferne sie in dem Nebeneinander des Raumes expandirt und getheilt ist; dem Menschen aber, welcher seinem Geiste

nach vorzugsweise dem zeitlichen Nacheinander, dem Leibe nach dem räumlichen Nebeneinander angehört, entspricht die Zeiträumlichkeit. In dem Begriffe der Welt liegt, in so ferne sie die Totalität des geschöpflichen Seyns ist, ihre räumliche und zeitliche Bestimmtheit, und da Raum und Zeit nur durch ihre Bestimmtheit wirklich sind, so ist die Welt, welche sich durch eine bestimmte und begrenzte Reihe von räumlichen und zeitlichen Momenten vollendet, nicht ewig und unbegrenzt, sondern ein unbegrenzter Raum und eine unbegrenzte Zeit sind leere Abstraktionen. Als ein in sich geschlossener Organismus besteht die Welt aus einer bestimmten Anzahl von Sphären, so daß, da jede derselben im Raume begrenzt ist, sie auch als Ganzes einen geschlossenen Raum einnimmt. Ferner folgt aus dem Begriffe einer gesetzmässigen Entwicklung eben so, wie aus jenem eines systematischen Ganzen, daß die Zeit als Ordnung des Nacheinanderfolgenden von einem bestimmten Anfange beginnt, durch bestimmte Perioden fortschreitet und zu einem bestimmten Zwecke oder Ziele sich vollendet, so daß sich die Annahme einer unendlichen Zeit von selbst aufhebt, da sich ein Werden ohne Anfang, ohne Mitte und ohne bestimmtes Ziel, also ohne bestimmte Entwicklungsstufen, widerspricht.

§. 7. Eintheilung der Lehre von dem Wesen der Welt.

Die Einheit der Welt oder des außergöttlichen realen Daseyns, dessen Complex die Welt bildet, ist eine formale, keineswegs eine wesenhafte Identität oder Einerleiheit, so daß neben der formalen Einheit die wesentliche Verschiedenheit nicht unbeachtet bleiben darf. Die eine Welt besteht aus drei Reichen von Geschöpfen, der materiellen Welt, dem Geiste und der Menschheit, welche nicht bloß graduell, sondern wesentlich von einander verschieden sind. Der Mensch, welcher als das Band der Eintracht zwischen Natur und Geist dasteht, kann gewissermassen als eine zweite Welt, als ein Microcosmus im Macrocosmus, angesehen werden, indem es kaum eine Art des geschöpflichen Daseyns gibt, welche nicht vom Menschen repräsentirt würde. Demnach zerfällt die Wissenschaft von dem Wesen der Welt oder der Dinge, welche außer Gott sind, in drei Abschnitte, von denen der erste von der materiellen Welt, der zweite von dem Geisterreiche, der dritte endlich von dem Menschen als der Einheit von Geist und Natur handelt.

Erster Abschnitt.

Die materielle Welt.

§. 8. Begriff und Eintheilung.

Die materielle Welt oder die Natur im engern Sinne ist das dem Geisterreiche und der Menschenwelt gegenüberstehende bewußtlose Seyn oder das Gebiet des Weltalls, dessen Substanz eine von der des Geistes qualitativ verschiedene ist. Der materiellen Welt mangelt eine vollkommene Innerlichkeit, weßhalb ihr auch die Erfassung des eigenen Seyns im Selbstbewußtseyn und ein über den Naturtrieb sich erhebender Wille fehlt. Diese Erscheinung hat ihren Grund darin, daß sie wohl objektiv, aber nicht zugleich auch subjektiv vernünf-

tig ist. Es offenbart sich an ihr allerdings eine höhere Vernunft, indem die in ihr wirkenden Kräfte nach vernünftigen Gesetzen wirken; allein sie hat die Vernunft nicht in sich, wie der Geist, dessen Organ sie bildet. Die Philosophie beschäftigt sich zunächst mit der Wesenheit derselben, mit der Erforschung ihrer innern Lebendigkeit und Zweckmässigkeit, ihrer Beziehung zu dem menschlichen Geiste und zu Gott. Dabei darf aber die Betrachtung der qualitativen Gegensätze, in denen sie sich darstellt, nicht unberücksichtigt bleiben. Denn je vollendeter und mithin in sich selbst zweckmässiger und harmonischer ihre einzelnen Sphären und Stufen sind, desto vollkommener vermitteln sie die Einheit und den Zweck des Ganzen, und je vollkommener das Ganze ist, desto weniger sind die einzelnen und selbst die niedrigsten Existenzen nur Mittel und desto bestimmter haben sie zugleich den Zweck ihres Daseyns und ihrer innern Beschaffenheit in sich. Die Metaphysik der Natur hat demnach nicht bloß die Materie oder den Urstoff des materiellen Weltorganismus, sondern auch das Wesen des allgemeinen Organismus oder die unorganische Natur und das Wesen des individuellen Organismus oder der organischen Natur zu betrachten und zerfällt deßhalb in drei Capitel.

Erstes Capitel.

Die Materie oder der Urstoff der Natur.

§. 9. Verschiedene Ansichten über die Materie.

Die Metaphysik betrachtet die Materie überhaupt, in so ferne sie als der Urstoff aller materiellen Entwicklungen den nächsten Grund aller Körperbildungen in sich enthält. Abstrahiren wir nämlich von der eigenthümlichen Beschaffenheit, wodurch sich die einzelnen Objekte der materiellen Welt von einander unterscheiden, so bleibt uns etwas allen Gemeinsames als das Substrat ihrer Thätigkeit, nämlich die Materie. Aus den Versuchen, das Wesen derselben und die ihr einwohnende Bewegung zu erforschen, gingen verschiedene Theorien hervor, welche sich auf die atomistische, dynamische und idealistische zurückführen lassen.

§. 10. Die atomistische Theorie.

Nach der Ansicht der ältern Atomisten besteht die Materie aus untheilbaren Urkörperchen (Atomen), welche qualitativ gleichartig, an Größe und Gestalt aber von einander verschieden sind. Durch die verschiedene Bewegung und Verbindung dieser Atome, deren es unbestimmbar viele gibt, soll die Mannigfaltigkeit der Körperwelt entstehen. Allein diese Atome, deren Ursprung die Urheber dieser Theorie nicht zu erklären vermochten, sind eine Fiktion. Auch ist die Annahme der Untheilbarkeit dieser Atome, welche doch quantitativ, von dem Begriffe der räumlichen Größe aus, gedacht werden sollen, ein innerer Widerspruch. Indem ferner dieselben als an Größe und Gestalt verschieden und als in verschiedener Richtung sich bewegend gedacht werden, wird das, was erklärt werden soll, nämlich die Bewegung der Dinge und die Mannigfaltigkeit des Daseyns, vorausgesetzt. Endlich ist nach dieser Theorie nicht bloß die constante Regelmässigkeit der einzelnen Dinge und

die Gesetzmässigkeit und Harmonie des Ganzen, sondern überhaupt Alles, was Leben ist, nicht bloß unerklärlich, sondern rein unmöglich.

Die Atome der neuern Atomisten sind nicht als Urmaterie zu bezeichnen, sondern sie erweisen sich vielmehr als besondere Erscheinungsweisen derselben. Nach ihrer Ansicht entstehen alle Dinge der Körperwelt durch die bestimmte Zusammenordnung der angeblich an sich unveränderlichen Atome, mithin durch eine blosse Veränderung ihres Aggregatzustandes. Allein diese Hypothese widerspricht der Erfahrung. Bei dem chemischen Processe findet eine innige Durchdringung aller Bestandtheile der gemischten Körper statt, so daß in dem neuen Produkte die Bestandtheile der vorigen Körper nicht bloß räumlich zusammengemengt, in die offenen Poren aufgenommen werden, sondern durch die Umwandlung und innige Durchdringung derselben ein neues Wesen mit neuen Eigenschaften und Kräften gebildet wird.

§. 11. Die dynamische Theorie.

Nach der dynamischen Theorie ist die Materie nichts Anderes, als eine bewegende Kraft, deren Wesen in Attraktion und Repulsion besteht, durch welche allein sie den Raum erfüllt. Die Lockerheit und Dichtheit der Körper hat nach dieser Theorie ihren Grund ganz allein in der größern oder geringern Intensität der attraktiven und repulsiven Kräfte, welche das Wesen der Materie ausmachen. Allein die Dynamik leistet auf die Erklärung des Wesens der Materie und der plastischen Kraft der Natur in den unorganischen und organischen Dingen Verzicht und gesteht faktisch, auf die wichtigsten Fragen keine Antwort geben zu können. Sie setzt die Materie als schon gegeben voraus, in so ferne materielle Gegenstände im Voraus daseyn müssen, denen die bewegenden Kräfte innewohnen können, und gebraucht die anziehenden und abstossenden Kräfte nur, um die willkürlich vorausgesetzte Materie in Bewegung zu bringen.

§. 12. Die idealistische Theorie.

Nach der idealistischen Ansicht ist die Materie nichts Anderes, als der hypostasirte Begriff der Substanz als des Substrates der Naturerscheinungen. Allein bei dieser Fiktion ist außer Acht gelassen, daß der Bildung des hypostasirten Begriffes die Wahrnehmung von einem Daseyn des Realen vorgeht. Nach einer andern Ansicht des Pantheismus ist der Urstoff ohne alle Qualität und erhält dieselbe erst in seiner Entwicklung, so daß Geist und Materie ihrer ursprünglichen Wesenheit nach identisch sind. Allein die Annahme einer absoluten Identität des Idealen und des Realen widerspricht allem vernünftigen Denken, wie aller Erfahrung. Eben so wenig kann man die Materie für einen erstorbenen Geist erklären. Der creatürliche Geist kann allerdings durch verkehrte Selbstbestimmung tief sinken, allein sich nicht in der Weise verändern, daß er in sein Gegentheil übergeht. So wenig die Materie, in welcher Form sie auch erscheint, sich je selbst zu erfassen und frei zu bestimmen vermag, eben so wenig kann der creatürliche Geist zur Materie herabsinken.

§. 13. Rückblick auf diese Theorien.

Kräfte als bloßes Thun gedacht, ohne Substrat, sind etwas Formales, aus dem sich die Realität nicht erklären läßt. Ferner sind die Kräfte der materiellen Welt von den geistigen in allen ihren Aeußerungen qualitativ eben so verschieden, wie die Substanz des Geistes durch ihre Vernünftigkeit ihre Verschiedenheit von jener der materiellen Welt manifestirt. Wenn man die zweckmässigen Erscheinungen der Natur auf einen plastischen Trieb als immanenten Grund zurückführt, so verwickelt man sich in den offenbaren Widerspruch, daß man ein zweckmässiges Bilden desselben, welches seinem Begriffe nach auf einen intelligenten Willen als auf seinen zureichenden Grund hinweist, von einer willen- und bewußtlos gestaltenden Kraft ableitet, woraus sich ein gesetzmässiges und harmonisches Wirken nicht erklären läßt. Die Materie ist ferner überall eine concret bestimmte und die Bewegung oder die ihr einwohnende Kraft gleichfalls eine specifische, so daß sich der Urstoff weder als qualitätslos bezeichnen, noch die zur unzertrennlichen Einheit mit ihm verbundene Kraft und die eigenthümliche Wirkungsweise derselben als unabhängig von einem intelligenten Wesen denken läßt. Endlich kann eine Substanz, welche, wie die Materie, sich nicht selbst zu erfassen und frei zu bestimmen vermag, den Grund ihres Seyns nicht in sich selber haben.

§. 14. Die christliche Ansicht von dem Wesen der Materie.

Die Materie trägt den Charakter der Veränderlichkeit und Wandelbarkeit an sich, woraus sich ihre Zeitlichkeit auf das deutlichste erkennen läßt. Sie kann demnach nur als das Produkt der schöpferischen Thätigkeit Gottes begriffen werden,, durch dessen Allweisheit und allmächtigen Willen ihre eben so mannigfache, als zweckmässige Wirkungsweise ihr vorgezeichnet wurde. Was die Urmaterie ist, welche nicht als völlig qualitätslos gedacht werden kann, darüber sind die Naturforscher nicht einig. Gewöhnlich nennt man sie Aether, und betrachtet als das mehr passive Princip desselben die Schwere, als das mehr aktive aber das Licht, welche einander polarisch gegenüber stehen. Das Licht expandirt und regt die alldurchdringende Wärme auf, während die Schwere die Materie contrahirt. In der der Materie eigenthümlichen Schwere oder der Massenanziehung ist der Zusammenhang der Körper mit ihrem allgemeinen Centrum begründet. Selbst die sogenannte todte Materie enthält nicht bloß eine, sondern mehrere verschiedene Richtungen der Thätigkeit schlummernd in sich. Wenn man den Magnetismus, die Elektricität und den Chemismus an einem und demselben Körper wahrnimmt, so darf man wohl behaupten, es seyen alle diese Thätigkeiten nichts Anderes, als specifische Aktionen einer und derselben aus der Materie verschiedenartig hervorbrechenden Kraft. Aus der eigenthümlichen Beschaffenheit, in welcher die von dem Schöpfer in die Natur gelegte Kraft oder der Bildungstrieb nach den ihm vorgeschriebenen Gesetzen wirkt, erklärt sich die Mannigfaltigkeit der einzelnen materiellen Erscheinungen und Gegenstände. Uebrigens ist der Umfang unserer Erfahrungserkenntnisse zu beschränkt, als daß sich hierüber eine befriedigende Aufklärung geben ließe.

Zweites Capitel.

Der allgemeine Organismus oder die unorganische Natur.

§. 15. Begriff und Eintheilung der unorganischen Welt.

Die der Natur eingepflanzte bildende Kraft offenbart sich auf der niederen Stufe als allgemeines, auf der höhern aber als individuelles Leben im weitern Sinne, weßhalb man einen allgemeinen und individuellen Organismus oder eine unorganische und organische Welt unterscheidet, welche in der innigsten Beziehung zu einander stehen. Unorganisch nennt man Alles, was keinen individuellen Lebenskeim mit dem Vermögen in sich hat, denselben in selbstständiger Entfaltung zu einer ihm in allen Theilen harmonisch entsprechenden Form zu entwickeln und abzuschließen. Allein auch in dieser Welt ist ein inneres Leben thätig; nirgends zeigt sich Tod, sondern überall offenbaren sich die verschiedenartigsten Lebensprocesse nach einem gesetzlichen, stets wiederkehrenden Typus. Schon jeder dem Kiesel entsprühende Funke und selbst das bunte Farbenspiel der erdhaften Stoffe beurkunden ein innerlich waltendes Leben, welches uns bis in die letzte Dunkelheit der Natur hinab das Daseyn des Lichtes verkündigt; wo aber Licht ist, da scheint Leben im Hintergrunde zu seyn. Die regelmässigen, unorganischen Körper bestehen nicht bloß aus elementaren Stoffen und sind nicht blosse Produkte ihres Zusammenwirkens, sondern sie erweisen sich vielmehr als individuelle Daseynsformen, so daß sie nicht als blosse Produkte der sich in ihnen specificirenden allgemeinen Naturprocesse betrachtet werden können. Zu dem unorganischen Gebiete gehören nicht bloß die Elemente, sondern auch die Himmelskörper und Alles, was dem Mineralreiche im weitesten Sinne angehört.

Die sogenannten Elemente, welche man als die bestimmten Stufen der concreten Gestaltung des Aethers betrachtet, sind die materiellen Grundbedingungen des individuellen Daseyns.

§. 16. Das cosmische System.

Die Cometen und Sterne, welche nach der Ansicht einiger Astronomen mehr ätherischer und luftartiger Natur seyn sollen, befinden sich auf einer niederen Stufe der Entwicklung als die concreten, mehr festen oder flüssigen Weltkörper des Sonnensystems. In der Sphäre des Fixsternhimmels finden sich die verschiedensten Abstufungen von minder vollkommenen zu immer vollkommneren Systemen, so daß nach allen bisherigen Beobachtungen auch in dem cosmischen Leben ein Fortschritt von dem minder bestimmten zu dem bestimmteren Seyn statt findet. So gewiß die Einheit des cosmischen Systemes schon aus der allgemeinen Anziehung der sich zu Momenten des Weltganzen ergänzenden Himmelskörper sich abnehmen läßt, so sehr folgt aus dem Begriffe des Organismus, den die Welt bildet, daß dasselbe in den einzelnen Gebieten, in welche es sich unterscheidet, modificirt ist. Der Gedanke, daß sich das cosmische System in eine bestimmte Mannigfaltigkeit von Systemen gliedert, wird durch die Fortschritte der Astronomie bestätigt und die Ansicht, daß die Fixsterne Sonnen seyen, widerlegt.

Jeder Weltkörper besteht aus einem Centrum und einer Peripherie, und mehrere derselben verhalten sich peripherisch zu einem ein-

zigen, welcher ihr Centrum ist. Ueber die Natur, die Größe, die Dichtigkeit und die Bewegungen der wohl mit Unrecht so genannten Fixsterne läßt sich wenig mit Bestimmtheit sagen. Die Gesetzmässigkeit und Harmonie, welche sich in ihren Bewegungen, wie in ihren Verhältnissen zu einander offenbart, deutet auf einen absolut weisen und allmächtigen Urheber derselben, der ihnen ihre Bahnen bestimmte. Wären sie subjektiv vernünftig, wie neuere Naturforscher glauben, so würden sie wohl kaum dem Gesetze der Nothwendigkeit unterworfen seyn. Auch wir erkennen die Vernünftigkeit, welche sich an ihnen offenbart, betrachten aber diese ihre Gesetzmässigkeit nicht als eine von ihnen ausgehende, sondern als eine von einem selbstbewußten, allmächtigen und allweisen Wesen ihnen vorgezeichnete.

§. 17. Das Sonnensystem und sein Verhältniß zu dem cosmischen.

Das Centrum der Cometen und Sterne ist nach der Ansicht einiger Astronomen unser System, welches aus der Sonne und den ihr peripherisch untergeordneten Planeten gebildet ist. Unsere Sonne ist unter den vielen selbstleuchtenden Sternen der einzige, welchen wir durch wirkliche Beobachtung als Centralkörper im Verhältniß zu den von ihr abhängigen und um sie kreisenden Planeten und Cometen kennen. Nach den Angaben der Astronomen repräsentiren die zwei sogenannten untern Planeten, Mercur und Venus, welche der Sonne näher sind, als die Erde, mehr das feste Element, während die sogenannten obern, der Sonne ferneren Planeten mehr dem flüssigen Elemente sich nähern. Den Planeten, welche als relative Weltganze ihr besonderes Centrum eben so sehr in sich selber haben, wie die Sonne ihr allgemeines Centrum ist, ist die centrifugale Richtung nicht minder eigenthümlich, als die centripetale, welche ihnen durch ihre Gravitation gegen die Sonne zukommt. Wie alle Glieder eines Organismus sich wechselseitig voraussetzen und sich gegenseitig ergänzen, so können auch die Himmelskörper wohl nur in Verbindung miteinander in ihrem Daseyn sich tragen und halten. Diese auf dem Gesetze der gegenseitigen Anziehung beruhende Vereinigung zu einem Ganzen manifestirt sich auch in der Regelmässigkeit ihrer Bahnen.

§. 18. Die Erde.

Unter den Planeten bildet die Erde in so ferne das Centrum, als sie allein weder aus einer zu harten, noch aus einer zu weichen Masse besteht. Sie hat nach den Ergebnissen der Astronomen unter den Planeten des Sonnensystems die für die Existenz des Menschen entsprechendste Gestalt. Ihre Auszeichnung vor den andern Weltkörpern besteht darin, daß der Mensch, dem sie mit ihren Produkten und Gütern als Lehen überwiesen ward, die Einheit der ganzen Schöpfung vermittelt. Sie ist also speciell um des Menschen willen da, damit er über sie herrsche und an ihr seine Gedanken zur äußern Darstellung bringe. Ob die übrigen Weltkörper gleich der Erde von vernünftigen Geschöpfen bewohnt seyen, läßt sich nicht bestimmen. Daß sie von keinen, dem Menschen in jeder Hinsicht ähnlichen Geschöpfen bewohnt sind, scheint sich aus dem vernunftgemässen Verhältnisse des Bindegliedes zu den Gliedern der Gegensätze zu ergeben. Ueber die nächste Bestimmung dersel-

ben ist keine specielle Angabe möglich; nur so viel läßt sich im Allgemeinen behaupten, daß sie erschaffen sind, um auf ihre Weise die Majestät ihres Urhebers dem vernünftigen Geiste zur Anschauung zu bringen und nach ihrer Art sein Lob zu verkündigen. Wenn wir auch die besondere Bedeutung der andern Weltkörper nicht anzugeben vermögen, so dürfen wir doch so viel behaupten, daß jeder derselben ein vollkommen entsprechendes Glied eines harmonischen Ganzen ist.

§. 19. Das Mineralreich.

Die Erde setzt den Crystallisationsproceß, durch welchen sie selbst ihre Gestalt erhielt, noch fort, und erzeugt ein großes Gebiet der Crystalle. Die Crystallisation kann man als den Proceß betrachten, durch welchen die homogene Flüssigkeit durch den ihr eingepflanzten Bildungstrieb eine bestimmte, regelmässige Form annimmt. Das Princip symmetrischer Gestaltung ist allen Körpern so eigenthümlich, daß es sich fast überall wirksam erweist, wo ihm nicht zu große Hindernisse entgegentreten. Der Crystall ist mit seiner ersten Produktion fertig und verändert sich nicht aus eigenem Impulse in seiner wesentlichen Form, in so ferne sein Produktionsvermögen mit der ersten Gestalt erschöpft ist. Seine Erhaltung besteht darin, daß das Princip, welches die homogene Materie in eine bestimmte Verbindung einzugehen nöthigt, diese primitive, das Produkt erzeugende Aktion fortsetzt, indem es die einzelnen Theile der Materie in ihrer ursprünglichen normalen Verbindung erhält. So groß auch die Verschiedenheit der Crystalle ist, so lassen sie sich doch alle auf eine geringe Anzahl von Gruppen zurückführen. Wenn sie auch durch ihre Durchsichtigkeit dem Lichte verwandt erscheinen, so ist dennoch ihre Gestalt nicht sowohl der Ausdruck individuellen Lebens, als vielmehr der Bildungstypus eines in den allgemeinen, einfachen Gesetzen und scharfen Formen der Geometrie sich manifestirenden Principes.

§. 20. Rückblick auf die unorganische Natur.

Die unorganischen Körper bilden nur das System des allgemeinen Erdenlebens, welches in ihren Formen verkörpert ist, ohne daß sie sich durch ein ihnen eigenthümliches Lebensprincip organisiren und reproduciren. Sie haben die Macht nicht, fremde Stoffe ihrer Natur nach wahrhaft in sich umzubilden. Wegen dieses Mangels an innerer Selbstthätigkeit oder selbstthätiger Bewegung und Veränderung nennt man das Mineralreich im Gegensatze zum Leben im eigentlichen Sinne die leblose Natur. Selbst der vollkommenste Crystall ist eben so sehr Theil des Erdkörpers, ohne sich selbst zum gegliederten Ganzen zu entwickeln, wie jeder Theil eines crystallisirten Minerals nach demselben Bildungstypus, wie das gleichartige Ganze, sich zum Ganzen gestaltet. Indem das Princip der Crystallisation an das der Organisation grenzt, läßt sich eben so sehr die Beziehung beider Reiche zu einander, in so ferne sie bestimmte Stufen des allgemeinen Reiches der Natur darstellen, wie ihr qualitativer Unterschied erkennen, welcher sich darin zeigt, daß das individuelle Leben eine wesentlich andere Sphäre ist, als das individuelle Daseyn. Die Plastik der unorganischen Natur bildet aber nicht den Uebergang zur Organisation, son-

dern nur die Voraussetzung derselben. Das Unorganische ist nur die Vermittlung, nicht aber der zureichende Grund oder die wirkende Ursache des Vollkommneren, weßhalb auch alle Versuche, die Natur des individuellen Lebens aus den Gesetzen und Processen der unorganischen Natur abzuleiten, nothwendig scheitern. Denn das Princip des individuellen Lebens läßt sich eben so wenig aus dem Principe des individuellen Daseyns erklären, als sich die Seele des Thieres aus dem Wesen der Vegetation begreifen läßt. In so ferne das Princip der Organisation sich nicht nur graduell, sondern qualitativ von dem Principe der Crystallbildung unterscheidet, so begründet es nicht bloß eine höhere, sondern wesentlich eine neue Sphäre der Natur. Die Pflanze erscheint im Vergleiche mit dem Minerale eben so wunderbar, wie das Thier im Vergleiche mit der Pflanze.

Drittes Capitel.

Der individuelle Organismus oder die organische Welt.

§. 21. Das Wesen des Organismus.

Das allgemeine Wesen des Organismus ist das Princip der Selbstgliederung und der Selbsterhaltung und Reproduktion, wodurch er sich von den unorganischen Körpern, welche als blosse Einzelgebilde des allgemeinen Erdenlebens nicht eigenlebendige Individuen sind, wesentlich unterscheidet. Er erhebt sich über die unorganische Natur durch den in ihm wirkenden individuellen Lebenskeim, durch selbstthätiges Gestalten und Fortbilden seiner Lebensform von Innen heraus, durch eine harmonisch abgeschlossene, mittelst der Assimilation gebildete Form und respektive durch Zeugung gleichartiger Wesen. Obgleich der Organismus zu seiner wirklichen Entfaltung auch außer ihm liegender, materieller Elemente bedarf, so sind diese doch nur die äußern Bedingungen zur Entwicklung seines Lebenskeimes, welche die innere Selbstthätigkeit seines Lebensprincipes nicht aufheben. Alle Glieder stimmen deßhalb zu einem Ganzen in der Weise zusammen, daß man die organischen Körper als jene Classe von Naturwesen bezeichnen kann, in welchen jeder Theil Zweck und Mittel ist. Das Lebensprincip des Organismus ist eine den Theilen gegenüber selbstständige Kraft, welche als ein in sich vertiefter und verinnerter Mittelpunkt hervortritt, damit sich über seine Theile erhebt und sie von innen heraus gestaltet, leitet und regiert. Mit der größern Tiefe und dem Reichthume der Organisation wird auch die Beziehung der Glieder zu einander und die Wechselwirkung derselben mit einander inniger und reicher. Die Veränderungen desselben sind zwar von äußern Potenzen und den Einwirkungen derselben bedingt, aber nicht ausschließlich verursacht. Sonach entwickelt sich der Organismus im selbstthätigen Verhältnisse zur Außenwelt durch die zweckmässigen Verrichtungen seiner Systeme und Organe, d. h. er producirt und reproducirt seine Einheit, worin sein eigenthümliches, specifisches Leben besteht, durch welches er sich von dem in der einförmigen symmetrischen Gestaltung erstarrten Minerale eben so sehr unterscheidet, wie sich dieses von dem ungeformten Stoffe unterscheidet. In so ferne aber ein organisches Leben, von der organischen Welt losgerissen, kaum für sich allein bestehen kann, sondern jeder, auch der voll-

kommenste Organismus, nur in der Wechselwirkung mit dem Weltganzen existirt, steht die belebte Welt des Pflanzen- und des Thierreiches mit der unorganischen Natur in inniger Beziehung.

§. 22. Eintheilung der organischen Welt.

In der organischen Welt offenbart sich das allgemeine Leben der Natur als individuelle Lebenskraft in den Einzelwesen auf doppelte, wenn auch in mehrfacher Hinsicht verwandte Weise, nämlich als vegetatives Leben in der Pflanzenwelt und als animales in der Thierwelt. Die Pflanze ist mit der Erde verwachsen und vermag sich ohne fremden Reiz nicht zu bewegen, während das von der Erde losgetrennte Thier sich willkürlich und von äußern Reizen unabhängig bewegt. Dieses Handeln nach Willkür läßt auf eine Seele schließen, welche der Pflanze fehlt. Demnach scheidet sich die organische Welt in das Pflanzen- und in das Thierreich.

I. Das Pflanzenreich.

§. 23. Das Wesen der Pflanze.

In der Pflanzenwelt offenbart sich ein ungemein reges Streben, den Organismus zur Herrschaft über das Unorganische zu erheben, was dadurch geschieht, daß das der Pflanze eigenthümliche Lebensprincip sich der Materie bemächtigt, um an ihr und durch sie in ein mannigfaltiges Gebiet sich zu entfalten. So verschieden auch die einzelnen Gattungen und Arten sind, in welche die Pflanzenwelt sich gliedert, so stehen dieselben doch in inniger Beziehung zu einander, so daß sie sich als Glieder eines in sich zusammenhängenden Ganzen erweisen.

Die Pflanze ist sich selbst gliedernde und erhaltende Individualität, aber nicht sich selbst bestimmendes Princip ihres Lebens, weßhalb sie unselbstständig und nach der einen Seite an den Boden geheftet ist, in welchem sie wurzelt, während sie nach der andern selbstlos dem Lichte entgegenwächst. Ihr inneres Leben bewährt sich vorzüglich durch die dem Unorganischen noch ganz fremden Lebensfunktionen, durch eine Art des Athmens, der Empfindung und der freilich durch äußere Reize veranlaßten Bewegung. Ungeachtet ihrer relativen Abhängigkeit von der Außenwelt entfaltet sich die Pflanze als lebendiges Individuum im Processe mit derselben entschieden zum eigenthümlichen Ganzen, welches sich durch seine Beziehung zu den Elementen und dem Lichte den Proceß seiner Selbstentwicklung vermittelt.

§. 24. Die Organisation der Pflanze.

Die Pflanze schafft sich durch das in ihr waltende Princip Organe als besondere Mittel, durch welche sie sich bethätigt. Sie hat das Vermögen der Assimilation, bildet das äußerlich Aufgenommene in ihr Inneres um und ordnet es sich unter, bestimmt sich also aus ihrem innersten Lebensmittelpunkte. Ihr Ernährungsproceß dient der Zellenreproduktion. Die Blüthe ist ihr Werden zu neuen Individuen, so daß in der Pflanze Gattungsleben und individuelles Leben noch in einen Kreis zusammenfallen. Obschon sie ihre Nahrungskräfte aus dem unorganischen Gebiete zieht, so ist doch der Reichthum und die Schönheit ihrer Formen kaum ausschließlich aus den Elementen und chemischen Verbin-

dungen derselben zu erklären, sondern aus der eigenthümlichen Beschaffenheit ihres Lebensprincipes.

§. 25. Das Lebensprincip der Pflanze.

Die Pflanze unterscheidet sich nicht bestimmt in jeder Hinsicht von dem Erdkörper, in dem sie eingewurzelt und von dem sie ganz abhängig ist. Weil ihr Wesen auf keiner Entwicklungs- und Bildungsstufe sich erfaßt, so ist sie keiner Empfindung und keiner sich selbst bestimmenden Bewegung nach Innen und nach Außen und namentlich keines Begehrens fähig, und ihr Wechselverhältniß zur Außenwelt ist sehr unvollkommen. Die Spuren von Empfindung oder Reizbarkeit und Reaktion, welche einige Pflanzen den atmosphärischen Zuständen gegenüber beurkunden, lassen sich keineswegs als eine von einem psychischen Principe ausgehende Selbstempfindung und Selbstbewegung erklären, da der organische Bildungstrieb oder das die Gliederung der Pflanze producirende und reproducirende plastische Princip von der Thierseele sehr verschieden ist. Wenn auch die bezeichneten Phänomene diejenigen Funktionen sind, in welchen das Pflanzenreich an das Thierreich grenzt, so kann man hieraus doch keineswegs einen Uebergang in dasselbe folgern. Will man diese Reiche der Wahrheit gemäß erklären, so muß man ihre eigenthümlichen, sie von einander unterscheidenden Principien eben so wohl berücksichtigen, wie jene Beziehungen, durch welche sie bestimmte Gebiete der einen allgemeinen Idee des Lebens darstellen.

II. Das Thierreich.

§. 26. Vorzüge des Thieres vor der Pflanze.

Das Thier erhebt sich über die Pflanze durch wahres Athmen, durch individuelle Empfindung und durch Spontaneität (willkürliche Bewegung im weitern Sinne). Die Empfindung und willkürliche Bewegung haben ihren Grund in der Beseelung, durch welche sich das Thier von der Pflanze wesentlich unterscheidet. Das thierische Leben nimmt seinen Anfang da, wo das Pflanzenreich kaum aufgehört hat; es beginnt mit Wesen, welche selbst noch halb Pflanzen sind, mit den sogenannten Pflanzenthieren, und steigt von da an gleichsam wie an einer Tonleiter hinauf, bis es in seiner höchsten Entwicklung das geistige Wesen des Menschen ahnet, welchen es als seinen irdischen Herrn erkennt.

§. 27. Die Seele des Thieres.

Das Leben der Thiere ist ein entwickeltes Sinnenleben. Es bilden sich aber bei ihnen gewisse Organe und Sinne auf Kosten der übrigen und der Einheit aus; ein System ist vor dem andern entwickelt und eben so tritt bei ihnen eine Eigenschaft oder ein Trieb besonders stark hervor. Die Seele des Thieres, auf der sein Sinnenleben beruht, besitzt Selbstempfindung, welche der Pflanze fehlt. Die Selbstempfindung mit dem ihr zu Grunde liegenden Bewußtseyn, so weit dieses letztere in der Seele des Thieres anklingt, wird durch das Nervensystem vermittelt. Durch die aus dem Centrum desselben in die Außenwelt gerichteten Sinne tritt das Thier mit den räumlichen Objekten in Wechselwirkung. Das Lebensprincip der Thiere manifestirt

sich um so mächtiger, je specifischer und eigenthümlicher die Systeme und Organe sich gestalten, durch deren adäquate, zweckmässige Verrichtungen sie ihr subjektives Leben vollziehen.

§. 28. Die Selbstempfindung des Thieres.

Das Bewußtseyn des Thieres reducirt sich auf Selbstempfindung. Dadurch, daß es sich als ein von den Objekten der Außenwelt verschiedenes Wesen empfindet, tritt es in ein bestimmtes Verhältniß des Auffassens der Objekte mittelst der Sinne und der Unterscheidung derselben sowohl von sich als der Objekte unter einander. Diese Wahrnehmungen und unterschiedenen Empfindungen fixiren sich als dunkle Bilder und Vorstellungen in der Seele des Thieres und bilden den beschränkten Kreis seiner Vorstellungswelt, wobei es sich seiner vorstellenden Thätigkeit nicht bewußt zu werden vermag. Wie es seiner Seele nicht bewußt ist, so ist es auch seiner Seele und der Aeußerungen derselben nicht mächtig. Es bleibt in der Besonderheit seiner Art zurückgehalten, ohne das Wesen des Ganzen zu erkennen und zu individualisiren. Die Seele der höhern Thiere offenbart zwar Etwas dem Verstande Analoges, womit sich in ihren Verrichtungen eine gewisse Klugheit verbindet; auch besitzen dieselben die Kraft, die Bilder, welche sich von den Dingen ihnen eingedrückt haben, in sich zu erhalten; aber sie erheben sich nicht über diese Analogie.

§. 29. Die Willkür des Thieres.

Das Thier ist seines Leibes zur Verwirklichung seines subjektiven, sinnlichen Lebens mächtig, indem seine Organe der Vollziehung seiner Wahrnehmungen und der Befriedigung seiner Bedürfnisse durch sein willkürliches Verhältniß zur Außenwelt entsprechen. Allein seine Bestimmungs- und Verhaltungsweisen erfolgen, wenn auch aus sinnlicher Willkür, doch naturnothwendig, indem seine Willkür eben darin besteht, dem Zuge seiner eigenthümlichen Natur zu folgen. Selbst in den Erweisungen der Liebe gegen seine Jungen oder der Treue gegen seinen Herrn scheint es nur die Bedürfnisse seiner Natur zu befriedigen, wie auch die Gutmüthigkeit einzelner Thiere als Naturbestimmtheit ihrer unfreien, ihrer selbst nicht mächtigen Seele keine moralische Bedeutung hat. Die höchsten Classen scheinen wohl eine gewisse Ahnung von Verdienst und Schuld zu haben, und offenbaren im Verhältnisse zu andern eine gewisse Billigkeit, wie sie im Verhältnisse zum Menschen Dankbarkeit beurkunden; allein auch hier erhebt sich das Thier nicht weiter als bis zur blossen Analogie. Was das vollkommenste Thier specifisch von dem Menschen scheidet, ist der Mangel an Vernunft. Darum ist das Thier in den Banden des Naturlebens und seiner die thierische Individualität bestimmenden Gewalt durch den Instinkt festgehalten, über den es sich nicht erheben kann; darum mangelt ihm Selbstbewußtseyn und freier Wille, darum Intelligenz und Sprachvermögen mit allen übrigen nur durch die Vernunft gesetzten Vorzügen des Menschen, so daß dieser nur seinem leiblichen Organismus nach als die Krone der sichtbaren Schöpfung an das Naturleben sich anreiht, seinem innern Wesen nach aber demselben entnommen ist und sich als ein unsichtbarer Ring an die lichtvolle Kette der Geisterwelt anschließt.

Zweiter Abschnitt.

Die Geisterwelt.

§. 30. Begründung der Annahme einer Geisterwelt.

Die Betrachtung der materiellen Welt führt zu der Ueberzeugung, daß es ein Reich der geistigen Creatur gibt. Es ist eine Thatsache, daß der Mensch die Einheit zweier Welten bildet. Die in seiner Leiblichkeit repräsentirte materielle Welt mit ihren Individuationen besteht wirklich. Aus der Harmonie und dem organischen Zusammenhange des Universums aber läßt sich abnehmen, daß auch die durch seine Seele repräsentirte Sphäre des geschöpflichen Daseyns wirkliche Existenz habe. Nach Thomas von Aquin ist die Tendenz der Weltordnung die höchste Verähnlichung mit Gott; die Wirkung ist ihrer Ursache aber dann am ähnlichsten, wenn sie die Wirksamkeit derselben in sich selbst abbildet. Deßhalb ist es nach ihm vernunftgemäß, eine Region von Wesen als zur Schöpfung gehörig anzunehmen, welche in ihrer Natur auch die Wirkungsweise des Schöpfers ausdrücken, mithin lediglich als denkend und wollend sich verhalten. Die Offenbarung erhebt die Annahme, zu welcher die Betrachtung des Universums das vernünftige Denken leitet, zur vollen Gewißheit.

§. 31. Abweisung der Materialisten und Pantheisten.

Gegen die Existenz reiner Geister erklären sich nicht bloß die Materialisten, sondern auch die Pantheisten, die Einen, weil sie nichts Anderes kennen, als die Materie, weßhalb sie selbst den Geist des Menschen nur für die geläutertste und verklärteste Form derselben ansehen, die Anderen aber, weil sie ebenfalls nur eine Substanz kennen, welche verschiedene Entwicklungsstufen durchläuft, bis sie endlich im Menschen zum Selbstbewußtseyn sich erhebt. Da beide die Geistigkeit mit der Natur zusammenfallen lassen und das Princip harmonischer Gliederung nicht kennen, mithin auch keine Einsicht in das Wesen des Organismus haben, so darf es nicht befremden, daß sie das Reich reiner Geister leugnen, während jede gesunde Speculation durch das Princip der harmonischen Gliederung und durch die Analogie auf dasselbe geführt wird. Weil die Voraussetzungen, von denen beide ausgehen, irrig sind, so zerfallen auch die Folgerungen, welche sie aus denselben ziehen, in Nichts.

§. 32. Natur und Bestimmung der Geister.

Es liegt in dem Begriffe des Geistes, daß er ein denkendes und wollendes oder vernünftiges, freies und unsterbliches Wesen ist. Durch diese seine Natur unterscheidet er sich wesentlich von der vernunftlosen, unfreien und vergänglichen Creatur.

Fassen wir den Zweck der Weltschöpfung in das Auge, so müssen wir erklären, daß die Bestimmung der reinen Geister wohl keine andere seyn könne, als die Darstellung der göttlichen Herrlichkeit in der Sphäre des reinen Geistes. Wird dieselbe aber als ihre sittliche Aufgabe gefaßt, so besteht sie in der Verherrlichung Gottes mittelst Vollziehung seines Willens als ihres Lebensgesetzes und in der Ausrichtung seiner Befehle, wodurch sie ihre eigene Seligkeit begründen.

§. 33. Abstufungen der Geister.

Aus der Analogie der dem Geisterreiche gegenüber stehenden Körperwelt erschließt die Vernunft, daß es wesentliche graduelle Verschiedenheiten im Reiche des reinen Geistes geben werde. Die Körperwelt ist nämlich in ihrem Leben durch eine große Anzahl von Individuationen ausgezeichnet, welche in bestimmten Ordnungen unter und über einander stehen. Die Vernunft findet es also wahrscheinlich, daß das Reich des Geistes ebenfalls durch Abstufungen, aus denen es besteht, ein harmonisches Ganze bildet. Die von allem Körperlichen schlechthin verschiedene Geisterwelt muß nach Thomas von Aquin in den von ihr umfaßten besonderen Wesen eine solche Mannigfaltigkeit von Vollkommenheitsstufen manifestiren, wie sie die Körperwelt aufzeigt, ja eine noch viel größere, weil es der göttlichen Güte gemäß ist, die vollkommenen Geschöpfe auch der Anzahl nach im Universum vorherrschen zu lassen. Dieselbe Analogie berechtigt auch zu dem weitern Schlusse, daß die Anzahl der Individuationen des Geisterreiches zu der relativen Erhabenheit der Geister im umgekehrten Verhältnisse stehe.

Dritter Abschnitt.

Die Menschenwelt.

§. 34. Rückblick auf die materielle und auf die Geisterwelt.

Die höchste Form, zu welcher es der von dem Schöpfer in die Materie gelegte Bildungstrieb nach den ihm vorgezeichneten Gesetzen bringt, ist jene, in welcher er sich als innerliche Selbstempfindung und thierische Willkür manifestirt. Diese Willkür ist jedoch von der Wahlfreiheit des Menschen verschieden und kann nur als Analogon derselben betrachtet werden. An diesem Punkte hat die materielle Welt ihren höchsten Zweck, Organ des Geistes zu seyn, erreicht. Wenn auch die materielle Welt die Vermittlung für die zeitliche Entwicklung und Bethätigung des menschlichen Geistes bildet, so läßt sich derselbe aus ihr doch eben so wenig ableiten, als ein Uebergang aus der unorganischen Welt in die organische möglich ist. Die Natur ist nicht subjektiv vernünftig; sie hat die Vernunft nicht in sich, sondern bloß an sich, weßhalb sie nur von Andern gewußt, nicht aber bewußt in sich ist; ferner ist sie nicht frei, es wohnt ihr ein Selbstwille gar nicht inne, weil ihr die Vernunft fehlt, sondern sie ist nach Gesetzen geordnet, denen sie mit Nothwendigkeit sich fügen muß. Deßhalb besitzt sie keine Selbstbestimmungsfähigkeit, sondern sie wird lediglich bestimmt, und zwar theils durch den Willen ihres Urhebers, theils im beschränkten Grade durch den Willen der freien Wesen, welche mit ihr im Lebensrapporte stehen; sie ist den freien Wesen, denen sie dient, mehr oder minder unterworfen, welche sie theilweise verunstalten können; allein sie hat auch von der Pflege und der geistigen und religiös-sittlichen Veredlung derselben, wenigstens soweit dieß an ihnen liegt, ihre fortschreitende Verschönerung und durch Gott ihre einstige Vollendung zu erwarten. Ist die materielle Welt auch auf den Geist und zunächst auf den an ihrem Leben selbst Antheil nehmenden Menschen angewiesen, so hat sie außerdem auch ein Leben in sich, welches aber nach ihr an sich fremden, nämlich geistigen Gesetzen geord-

net und bestimmt ist, denen sie meistens ohne Widerstand gehorcht. Die materielle Welt zeigt sich endlich so sehr als einiges und einziges Ganze, als Universum, daß dagegen alles Einzelne in ihr beinahe völlig verschwindet, indem es nur auf eine Zeit lang als Individuum aus ihm hervortaucht, aber bald wieder in die Elemente zurückkehrt, aus denen es entstand.

Der Geist ist vernünftig oder wissend, weil er die Vernunft in sich hat; er sieht und weiß sowohl sich, als Anderes. Die Form seines Seyns ist Bewußtseyn und Freithätigkeit, weil er das Princip seiner Selbstbestimmung in sich hat; er besteht aus vielen Ordnungen, die wieder eine größere oder geringere Anzahl von Personen in sich schließen, welche sämmtlich einen großen Organismus bilden; er ist endlich nicht vergänglich, wie die Naturwesen, sondern lebt ewig fort.

§. 35. Verhältniß des Menschen zur Natur und zum Geiste.

Der Mensch, der sich von jedem andern Geschöpfe dadurch unterscheidet, daß er die Einheit von Geist und Natur (die Vereinigung beider zu einem Individuum) ist, zeichnet sich nicht bloß durch seinen wundervollen Körper, sondern noch ungleich mehr durch seine vernünftige Seele vor allen Wesen der sichtbaren Welt aus. Durch seine eigenthümliche Beschaffenheit ist es ihm möglich, die im Universum ihm angewiesene Stellung einzunehmen, nämlich den Lebenszusammenhang zweier Welten zu vermitteln und die materielle Welt zum Antheil an dem Leben des Geistes zu erheben. Als Einheit von Geist und Natur ist der Mensch sowohl wissend als gewußt, weil er die Vernunft nicht bloß an sich, sondern auch in sich hat. Hinsichtlich seiner Freiheit steht er in der Mitte zwischen dem reinen Geiste und der materiellen Welt, indem er für den einen Theil seines Lebens die Wahlfreiheit des erstern, für den andern die Gesetzesbestimmtheit der letztern besitzt. Der Mensch erscheint als ein Glied der Gesammtheit der Menschenwelt, und die Gesammtheit nimmt an dem Fluche und Segen des Einzelnen, der Einzelne aber an dem Wohle und Wehe der Gesammtheit Antheil. Endlich hat nur er eine Geschichte im vollen Sinne des Wortes.

§. 36. Die körperlichen Vorzüge des Menschen.

Der Leib des Menschen stellt den seinem Begriffe nach allen Sphären und Systemen entsprechenden Organismus dar. Diese Vollkommenheit drückt sich im Ganzen, wie in jedem einzelnen Theile, in der Zweckmässigkeit des Baues, wie in der Lage der einzelnen Glieder, unter denen durchgängige Harmonie herrscht, vorzüglich aber in der Beschaffenheit und Verzweigung des Nervensystems und des Gehirnes aus. Die Materie, aus welcher der menschliche Leib besteht, ist gleichsam ein Auszug aus den Grundstoffen der irdischen Schöpfung. Allein sein organisches Leben läßt sich nicht aus den allgemeinen Naturprocessen erklären oder für ein blosses Aggregat von elementaren Stoffen oder als eine Verbindung derselben ansehen. Allerdings concentrirt der menschliche Organismus das objektive Universum in sich; allein diese Concentrirung der physischen Elemente ist wesentlich Subjektivirung derselben. Weil in den Wundern des lebendigen Leibes des Menschen alle Systeme auf eine harmonische und seiner höhern Bestimmung entsprechende Weise ent-

wickelt sind, so ist auch sein Sinnesleben kein einseitiges, wie jenes der Thiere, sondern ein harmonisches. Auch ist der Mensch nicht, wie die einzelnen Arten der Pflanzen und Thiere, an eine bestimmte Erdzone oder an bestimmte Nahrungsmittel gebunden, sondern er lebt in allen Zonen und Climaten und nährt sich von allen Naturreichen. Seine aufrechte Gestalt ist Symbol seines inneren Wesens, welches seinen Schwerpunkt im Uebersinnlichen hat. Die wundervolle Einrichtung und Schönheit des menschlichen Leibes erklärt sich aber theilweise schon daraus, daß er durch die plastische Wirksamkeit einer vernünftigen Seele organisirt wird.

Es ist Aufgabe der Metaphysik, über den Ursprung derselben und ihre geistige Wesenheit, über ihr Verhältniß zu dem Leibe und über ihre Unsterblichkeit befriedigende Aufschlüsse zu geben.

Erstes Capitel.

Der Ursprung der menschlichen Seele und ihre Geistigkeit.

§. 37. Unmöglichkeit eines materiellen Ursprunges der Seele.

Wenn schon der lebendige Leib des Menschen zu seinem Entstehen und Bestehen ein von der thierischen Seele verschiedenes Princip voraussetzt, durch welches er gebildet und erhalten wird, und das leibliche Leben sich nicht als das Produkt einer gewissen Verbindung materieller Bestandtheile begreifen läßt, so kann noch ungleich weniger das geistige Leben des Menschen aus der bewußtlosen und unfreien Natur abgeleitet werden. Das Geistige kann, als wesentlich verschieden und zu einem höhern Daseyn berufen, seinen Ursprung nicht physischen Lebenskeimen verdanken, demnach die menschliche Seele, der Selbstbewußtseyn und Freithätigkeit zukommt, nicht durch eine Herausbildung aus den Kräften der Natur oder aus materiellen Zeugungsstoffen entstanden seyn. Zwischen der freien Creatur und den den Gesetzen der willenlosen Nothwendigkeit unterworfenen Naturwesen ist ein zu großer qualitativer Unterschied, als daß sich ein Uebergang aus der einen Sphäre in die andere annehmen und der Geist für eine Potenzirung der Naturkräfte erklären ließe, indem es undenkbar ist, daß aus einem niederen Wesen durch eigne Kraftäußerung ein höheres erzeugt werde. Mithin kam der plastische Trieb der Natur, welcher sich auf keiner Stufe der materiellen Welt zum Selbstbewußtseyn und zur Freithätigkeit erhebt, nicht als Ursache der selbstbewußten und freithätigen Seele des Menschen angesehen werden.

§. 38. Der Präexistentianismus.

Nach der Ansicht derjenigen, welche dem Präexistentianismus huldigen, wurden alle Seelen zugleich erschaffen, oder sie existirten vor ihrer Verbindung mit dem Leibe in einem frühern Leben und wurden in Folge einer im Jenseits begangenen Handlung oder Sünde zur Strafe und zur Läuterung in die materiellen Leiber verbannt. Diese Theorie widerspricht aber nicht bloß der Idee der Allweisheit Gottes, sondern auch der Erfahrung. Ist das Selbstbewußtseyn des creatürlichen Geistes einmal erwacht, so ist es ein ewiges, und diejenigen, welche es da, wo es einmal erwacht ist, abschneiden, heben das geistige Leben selbst auf.

Dieses Bewußtseyn wird aber durch diese Lehre in so ferne in Abrede gestellt, als die Menschen von einem früheren Zustand, in welchem sie nach derselben gelebt haben, durchaus nichts wissen sollen. Wären die Seelen der Menschen zur Strafe und Läuterung auf die Erde versetzt, so müßte ihnen dieser Zweck mit Beziehung auf ihre vorzeitliche Existenz bekannt seyn, was aber keineswegs der Fall ist, und es könnten nicht so viele in den ersten Tagen oder Monaten nach ihrer Geburt dahinsterben, ehe sie den Läuterungsproceß bestanden. Endlich müßte die Menschheit im Laufe der Zeit immer mehr abnehmen, weil diejenigen, welche ihre Strafe abgebüßt haben, aus dem zeitlichen Daseyn wieder in das Jenseits zurückkehren; allein die Geschichte zeigt vielmehr, daß sich die Menschheit nach und nach vermehrt hat.

§. 39. Der Traducianismus und Generatianismus.

Der Traducianismus leitet die Seelen der Erzeugten aus dem Körper der Erzeugenden ab; allein diese Ansicht führt offenbar zu dem Materialismus; denn wird dem Zeugungsstoffe als einem organischen Produkte Beseelung zugeschrieben, so erscheinen die Seelen als Produktionen des organischen Körperlebens, was allen Aeußerungen der vernünftigen Seele widerspricht. Nach dem Generatianismus aber verbindet sich mit der Fortpflanzung des Leibes jene der Seele so sehr zu einem untheilbaren Akte, daß unmittelbar in der leiblichen Propagation auch schon die geistige gesetzt ist. Zur Veranschaulichung beruft er sich auf das Anzünden eines Lichtes an einem anderen, und, um dem Materialismus zu begegnen, erklärt er den Ursprung der Seele als Lebensmittheilung. Allein das Bild von dem Anzünden eines Lichtes dient wohl zur Versinnlichung des anregenden Einflusses, welchen ein Mensch auf den andern ausübt, nicht aber zur Erklärung der Entstehung der Seele. Der Generatianismus legt in dieser Beziehung dem Menschen Etwas bei, was ausschließlich der schöpferischen Macht Gottes zukommt. Sucht er aber dieser Einwendung durch die Bemerkung zu begegnen, daß die Substanz, durch welche der Grund zum leiblichen Leben gelegt wird, von der Kraft des Geistes durchdrungen sey, in so ferne der Mensch in jedem Akte als Individuum handelt, so kann er den Materialismus eben so wenig abwenden, als der Traducianismus. Endlich vermag er die geistige Verschiedenheit der Kinder von den Eltern, welche man nur zu häufig wahrnimmt, nicht befriedigend zu erklären. Wir sind weit entfernt, den natürlichen Einfluß der Eltern auf die körperliche Beschaffenheit und deßhalb mittelbar auch auf die Wirksamkeit der Seele der Kinder zu verkennen, oder in Abrede zu stellen, daß eine vollkommnere Organisation des Leibes die allseitige Entwicklung und Wirksamkeit der geistigen Anlagen erleichtere. Allein hieraus läßt sich die auffallende Verschiedenheit, welche im Bezug auf die Vorzüge der Intelligenz und des Gemüthes, so wie auf die Energie des Willens zwischen Eltern und Kindern stattfindet, nicht begreifen, noch auch erklären, wie in Zeiten besonderer Noth und Gefahr so überaus begabte Menschen auftreten können. Wenn die Entwicklung derselben auch durch verschiedene günstige Verhältnisse unterstützt wird, so läßt sich doch die Beschaffenheit ihrer Anlagen, durch welche sie ihre Eltern so sehr über-

ragen, aus der geistigen Beschaffenheit derselben eben so wenig ableiten, als aus der Constitution ihres Leibes.

§. 40. Der Creatianismus.

Das Eigenthümliche der Creationslehre besteht in der Annahme, daß in dem Momente, in welchem durch die Generation zu der leiblichen Existenz des Menschen der Grund gelegt wird, durch göttliche Schöpfung auch der Geist entsteht. Gott hat von Ewigkeit her das ganze menschliche Geschlecht, wie es für sich und in seinen Individuen ist, vorausgeschaut und seinen Aufgaben und Kräften nach vorausbestimmt, so daß Alles, was in den verschiedenen Zeiten durch seinen allmächtigen Willen in die Existenz tritt, nur die zeitliche Verwirklichung der ewigen göttlichen Idee von der Menschheit im Allgemeinen und im Besondern ist; folglich tritt jeder Mensch als jenes geistige Wesen in die Welt ein, als welches ihn Gott von Ewigkeit dachte, und zu der Zeit, zu welcher er an der Realisirung des Weltzweckes nach seinem Vermögen Antheil nehmen soll; mithin ist jede Geburt nur die providentielle Einführung dessen in das geistige Daseyn, was in der ewigen göttlichen Idee schon vorhergesehen war. Durch den Creatianismus werden die Bedenken, welche die drei bezeichneten Theorien darbieten, allerdings beseitigt, allein auch er enthält viele Räthsel, deren Lösung die Wissenschaft noch mannigfach beschäftigen wird.

§. 41. Die Geistigkeit der Seele.

In der eigenthümlichen Art, wie ein Ding wirkt und erscheint, offenbart sich seine Wesenheit, in welcher jene Erscheinungsweisen ihren Grund haben. Nun sind alle Wirkungsweisen der menschlichen Seele von körperlichen Aeußerungen und Zuständen so verschieden, daß sie sich aus denselben durchaus nicht ableiten lassen. Die menschliche Seele erhebt sich zum Selbstbewußtseyn und vermag ihre Verhaltungsweisen selbst zu bestimmen. Wäre sie materiellen Ursprunges, so hätte sie weder Selbstbewußtseyn, noch Selbstbestimmungsfähigkeit. Die Seele des Menschen hat ein nie völlig zu erstickendes Verlangen nach Erkenntniß der Wahrheit und findet in der Erkenntniß derselben ihre Verklärung, so wie in der Uebung des Guten ihre Beruhigung; Wahrheit und Tugend aber sind, wie Denken und Wollen, von materiellen Zuständen wesentlich verschieden. Der ihr eigene Zug zum Uebersinnlichen und das ihr eigene Vermögen, die Ideen des Wahren, Guten, Gerechten und Schönen sich zum Bewußtseyn zu bringen und dieselben zu realisiren, beurkunden ihre geistige Wesenheit eben so deutlich, wie ihre Fähigkeit, Gott zu erkennen und zu lieben. Der intellektuellen, sittlichen und religiösen Gefühle, welche für das menschliche Leben so hohe Bedeutung haben, ist nur eine geistige Substanz fähig.

Diese ihre geistige Wesenheit manifestirt die Seele auch dadurch, daß ihre Entwicklung und Bildung nicht derselbe naturnothwendige Vorgang ist, in welchem sich die Seele des Thieres äußert. Die Wahlfreiheit, deren nur ein geistiges Wesen fähig ist, kündigt sich einem Jeden unmittelbar im Selbstbewußtseyn und in der innern Lebenserfahrung an. Schon die Akte des Denkens sind ohne die Freiheit der Seele schwer zu begreifen; denn ohne dieselbe vermöchte sie nicht diese Vorstel-

lungen festzuhalten, jene dagegen aufzugeben. Noch sprechender sind die wesentlichen Akte des Willens selbst, wie der Vorsatz als die vorläufige, und der Entschluß als die definitive Selbstentscheidung des Willens. Hier zeigt sich die Unabhängigkeit des Willens von nöthigenden Gründen um so bedeutungsvoller, als jene Entscheidung nicht selten zu Gunsten der schwächern gegen die stärkern Gründe geschieht.

Wäre die Seele materiellen Ursprunges, wie ihr Leib, so vermöchte sie die ihren Gedanken und Absichten widerstrebenden Dispositionen des Leibes nicht zu überwinden, um jene dadurch zu realisiren. Die selbstbewußte, freie Wirksamkeit der Seele, welche um so mächtiger hervortritt, je harmonischer sich ihr geistiges Leben entfaltet, beweist ihre qualitative Verschiedenheit vom Leibe, welchen sie deßhalb frei nach ihrem Willen zu bestimmen und dessen Versuchungen sie zu überwinden vermag, während die des Thieres ihren sinnlichen Trieben folgen muß. In der Ausführung der von ihrem freien Willen abhängigen Thätigkeiten des Wahrnehmens, des Denkens und Sprechens und ähnlicher Akte wird sie sich auf das Bestimmteste bewußt, daß sie Wirkungen ihrer Bethätigung sind und durch die entsprechenden leiblichen Organe nur vermittelt, nicht aber verursacht werden.

Wie die Selbstbestimmungsfähigkeit, so beurkundet auch das Gewissen, das innerste Bewußtseyn unserer sittlichen Verpflichtung gegen Gott, die Geistigkeit der Seele. Wäre die Seele materieller Natur, so könnte sich die Stimme desselben, welche sich mit übermenschlicher Gewalt geltend macht, sie auf Gott, als den Urheber und Schöpfer ihres Lebens hinweist und ihr dessen Willen als Lebensnorm zu erkennen gibt, in ihr gar nicht regen.

Endlich vermag die menschliche Seele ihre Beruhigung und Beseligung nur in der lebendigen Gemeinschaft mit Gott, in einem der Wahrheit und Tugend geweihten Leben zu finden, während sie kein zeitliches Gut und kein irdisches Glück zu befriedigen im Stande ist, was nur in ihrer übersinnlichen Natur seinen Grund haben kann.

§. 42. Ursprung und Grundlosigkeit des Materialismus.

Geistig minder entwickelte Menschen richten ihre Aufmerksamkeit zunächst auf das Sinnenfällige und Handgreifliche und übersehen darüber nicht selten das Wesen der Dinge, so daß es nicht befremden darf, wenn sie die Substanz der Seele von jener des Körpers nicht unterscheiden. Gewöhnlich aber hat der Materialismus in rohsinnlicher Gesinnung und sittlicher Verkommenheit seinen Grund, wie denn der consequente Materialismus gewöhnlich die sinnliche Lust zur einzigen Richtschnur seines Lebens nimmt. Mit Sinnenlust ist aber Sinnenschein in der Regel verbunden. Die Gründe, durch welche die Anhänger des Materialismus die materielle Natur der Seele zu beweisen suchen, sind sämmtlich von ihrem Verhältnisse zum Leibe hergenommen. Weil leibliche Zustände, wie Jugend und Alter, Kräftigung und Ermüdung, Gesundheit und Krankheit theils fördernd, theils hemmend auf das Seelenleben einwirken, so leiten sie daraus die Identität der Seele und des Leibes ab. Allein die Abhängigkeit der Seele von dem Leibe und der Einfluß, welchen die durch äußere Verhältnisse veranlaßte Disposition desselben auf ihre Wirksamkeit ausübt, erklärt sich aus dem instrumentalen Dienste,

welchen der Leib der Seele leistet. Wäre man berechtigt, aus einer solchen Abhängigkeit die Identität beider abzuleiten, so könnte man mit ungleich größerem Rechte den Leib für eine geistige Substanz erklären, da die Seele denselben bei einer normalen Entwicklung ihres inneren Lebens in einer Weise beherrscht, daß sie die ihrer freien Thätigkeit widerstrebenden Stimmungen desselben überwindet und ihn zum willigen Organe ihrer höhern Wirksamkeit herabsetzt. Die durch Alter und Krankheiten, so wie durch mannigfache äußere Einflüsse veranlaßten körperlichen Zustände können bei der innigen Verbindung, in welcher Seele und Leib zu einander stehen, das Seelenleben wohl fördern oder hemmen, aber dasselbe eben so wenig verursachen, als vernichten.

Daß die Seele während des Erdenlebens der Unterstützung des Körpers zu ihrer Entwicklung und Bethätigung bedarf, ist unleugbar; eben so einleuchtend ist es, daß sie, bevor alle Organe desselben gehörig entwickelt sind, oder wenn dieselben in Folge des Alters oder zerstörender Krankheiten beschädiget werden, ihre Energie nicht in der Weise zu manifestiren vermag, wie in jener Zeit, in welcher der Körper ihre Wirksamkeit vermittelt. Deßhalb nimmt aber ihre geistige Kraft, wenn sie auch nach Außen nicht mehr in ihrer ganzen Stärke hervortritt, nicht ab. Sie zeigt auch in solchen Fällen, besonders wenn sie durch intellektuelle und moralische Bildung erstarkte, ihre vom Körper unabhängige Selbstständigkeit und beweist ihre eigenthümlichen, über die Natur erhabenen Kräfte. Theilweise Zerstörung des Körpers, Verfall des leiblichen Lebens durch verzehrende Krankheiten und Alter üben auf sie selbst keinen nothwendig bedingenden Einfluß aus, sondern sie erhebt sich gerade in dem Kampfe mit solchen Verhältnissen mit desto größerer Energie zu reinerer Geistigkeit, macht nicht selten bei bedeutenden Verletzungen des Gehirnes ihre Wirksamkeit bis zum letzten Augenblicke geltend, und bewahrt, wenn Krankheiten auch noch so lange dauern, ihre Substanz unversehrt, was sich insbesondere bei jenen Geisteskranken zeigt, welche kurz vor dem Tode wieder zu sich kommen. Wenn das Wesen der Seele durch die Abnahme des Körpers eine Aenderung erführe (und dieses müßte der Fall seyn, wenn sie materieller Natur wäre), so könnte bei diesen in den letzten lichten Augenblicken ihres irdischen Daseyns nicht ihr ganzes Leben vor dem Auge der Seele vorüberziehen.

Zweites Capitel.

Das Verhältniß der Seele zum Leibe.

§. 43. Einseitige Erklärung der Wechselwirkung zwischen Seele und Leib.

Daß Seele und Leib qualitativ von einander verschieden seyen, läßt sich eben so wenig verkennen, als die lebendige Verbindung, in welcher beide mit einander stehen, und der Einfluß, welchen sie auf einander ausüben. Unter den verschiedenen Theorien, welche man zur Erklärung der Wechselwirkung (commercium animi et corporis) aufstellte, sind jene des natürlichen Einflusses, des göttlichen Beistandes oder der veranlassenden Ursachen und jene der vorherbestimmten Harmonie die bedeutendsten.

Nach der Theorie des natürlichen Einflusses stehen Leib und Seele in einem gegenseitigen Causalverhältnisse, weßhalb die Entschließungen

der Seele entsprechende Thätigkeiten des Leibes und umgekehrt die Zustände des Leibes entsprechende Vorstellungen der Seele zur Folge haben. Diese Ansicht ist der Ausdruck des natürlichen Bewußtseyns, nach welchem die geistigen und leiblichen Erscheinungen unseres Lebens in inniger Beziehung zu einander stehen; allein wie zwei qualitativ verschiedene Substanzen in der Weise auf einander einzuwirken vermögen, wird durch dieselbe nicht erklärt.

Cartesius, welcher einen absoluten Gegensatz zwischen Geist, dessen Wesen Denken, und zwischen Leib, dessen Wesen Ausdehnung ist, statuirte, konnte die Wechselwirkung zwischen beiden nicht anders erklären, als durch die Annahme eines beständigen Wunders, weßhalb man die von ihm aufgestellte Ansicht das System des göttlichen Beistandes nennt. Bei der Einwirkung des Körpers auf die Seele bewirkt nach ihm Gott sowohl die Bewegungen in der Materie des Leibes, als auch die entsprechenden Vorstellungen in der Seele, so daß Leib und Seele nur die Gefäße der Thätigkeit Gottes sind. Allein bei der Einwirkung der Seele, namentlich des Willens, auf den Körper erscheint die Seele selbstthätig, der Körper aber, wie immer, als das leidende Gefäß der Wirksamkeit Gottes, so daß die concurrirende Thätigkeit Gottes hier recht eigentlich eine Mitwirkung oder ein Beistand ist. Seine Schule ging noch weiter und behauptete, besonders Geulinx, daß Gott von den jedesmaligen Veränderungen, welche in dem einen der beiden Theile vorgingen, Veranlassung nehme, die denselben entsprechenden Veränderungen in dem andern hervorzubringen, weßhalb man diese Ansicht das System der veranlassenden Ursachen nennt.

Nach Leibnitz, dem Urheber des Systems der vorherbestimmten Harmonie, bestehen alle Dinge, geistige und materielle, aus absolut einfachen Substanzen (Monaden), welche als solche nicht auf einander einwirken können. Allein Gott hat die Monaden ursprünglich zu einer harmonischen Reihe von Veränderungen bestimmt, weßhalb sich diese gegenseitig entsprechen, obgleich sie unabhängig von einander nach eigenen Gesetzen erfolgen, wie die zweier Uhren, welche so künstlich verfertigt sind, daß sie, wiewohl sie in keiner Verbindung stehen, doch immer übereinstimmen.

Die Theorien des Cartesius und seiner Schule, so wie die des Leibnitz, heben jede reale Wechselwirkung zwischen Seele und Leib auf, widersprechen also einer Thatsache unseres Bewußtseyns, verkennen die Selbstthätigkeit der Seele, gefährden die Wahlfreiheit und machen Gott zum Miturheber des Bösen, wodurch sich ihre Unhaltbarkeit deutlich beurkundet.

§. 44. Erklärung der Wechselwirkung zwischen Seele und Leib.

Wird der Leib als das betrachtet, was er ist, nämlich als das durch die unmittelbare plastische Wirksamkeit der Seele gebildete Organ, durch welches ihre Entwicklung und Bethätigung vermittelt wird, so läßt sich die Wechselwirkung zwischen beiden ungleich befriedigender erklären, zumal wenn man nicht vergißt, daß Leib und Seele, wenn sie auch qualitativ von einander verschieden sind, doch das Leben mit einander gemein haben. Die Seele, welche der Grund des Lebens des Leibes ist, erbaut sich diesen durch ihre gesetzmässige Wirksamkeit so kunstvoll, daß

die einzelnen Systeme und Organe desselben vollkommen geeignet sind, die bestimmten Sphären ihres selbstbewußten und freithätigen Lebens zu vermitteln. Durch die Organe des von ihr zur Erreichung ihrer Bestimmung zweckmässig gebildeten Leibes, durch welchen sie mit der äußern Welt in Verbindung tritt, wird sie nicht bloß dieselbe inne, sondern sie wirkt auch auf dieselbe ein. Indeß tritt sie nicht mit allen Theilen ihres Leibes in gleich nahe Beziehung, sondern sie steht mit den einen in unmittelbarer, mit den andern nur in mittelbarer Wechselwirkung. Namentlich wird ihre Thätigkeit durch das System der Nerven, welche sich über den ganzen Körper verzweigen und durch diese ihre Verzweigung ein Bild des einheitlichen Seelenlebens sind, vermittelt. Durch die Vermittlung derselben vermag sie nicht bloß die Objektivität inne zu werden, sondern auch den Leib als das von ihr abhängige und bestimmbare Organ in der Weise zu beherrschen und auf die Welt so einzuwirken, wie es ihre höhere Bestimmung erfordert. Demnach wirkt die Seele zunächst auf das Nervensystem, durch dieses aber auf den ganzen Leib, so daß also die Nerven jene Medien sind, durch welche sie diesen in der Weise gebraucht und beherrscht, wie es der Zweck ihrer Verbindung mit ihm erfordert.

§. 45. Zweck der Vereinigung und Wechselwirkung der Seele und des Leibes.

Der Zweck der Vereinigung der Seele und des Leibes und ihrer Wechselwirkung ist kein anderer als der, daß der Mensch, indem er den Willen seines Schöpfers, welcher sein Lebensgesetz ist, zur Richtschnur seines Verhaltens nimmt, sich geistig und sittlich vervollkommne, auf diese Weise auch das leibliche Leben verkläre und die Natur zur Theilnahme an der Herrlichkeit des Geistes erhebe. Er soll durch sein in allen Lagen und Verhältnissen des Daseyns seiner Bestimmung entsprechendes Verhalten seinen Schöpfer verherrlichen, wie ihn die objektiv vernünftige Natur durch ihre Zweckmässigkeit, Harmonie und Schönheit verherrlicht, und zur Verwirklichung des Reiches der Wahrheit und Tugend, zu dessen Realisirung jeder mitzuwirken berufen und deßhalb mit besondern Gaben ausgestattet ist, nach seiner Stellung und seinem Vermögen beitragen und sich dadurch zum Eintritt in die ewige Seligkeit befähigen. Dieses Ziel wird er dann erreichen, wenn er unter höherem Beistande in der Erkenntniß der Wahrheit und in der Weisheit immer weiter zu schreiten, in der Liebe zu Gott und zu seinen Mitmenschen immer mehr zu wachsen, durch Beobachtung des göttlichen Willens sich immer mehr zu heiligen und zur Heiligung Anderer mitzuwirken sucht, wenn seine Gesinnung immer reiner, seine Absichten und Zwecke immer besser werden und wenn Erkenntniß dessen, was wahr ist, mit der Uebung dessen, was gut ist, bei ihm sich verbindet, wenn er demnach alle Augenblicke seines Lebens und alle Kräfte seines Geistes und Leibes dem Dienste und der Verherrlichung desjenigen weiht, dem er sein Daseyn verdankt, seine Fehltritte aber gut zu machen sucht.

Drittes Capitel.

Die Unsterblichkeit der Seele.

§. 46. Die Ahnung der Unsterblichkeit.

Hört die zeitliche Verbindung und Wechselwirkung zwischen Seele und Leib, auf welcher das dießseitige Leben des Menschen beruht, auf, so zerfällt der Leib und kehrt in die Elemente zurück, aus denen er gebildet ist, während die Seele, als ein über alle Sinnlichkeit erhabenes, geistiges Princip, keiner Zerstörung durch die sinnliche Natur unterworfen ist, sondern auch ohne diesen sichtbaren und materiellen Leib in sich fortlebt. Wie alles Höhere zuerst im Gefühle sich verkündigt, so auch das unsterbliche Wesen der Seele. Zuerst regt sich in der Seele des Menschen die Ahnung des ewigen Lebens und die Sehnsucht nach demselben, sodann aber, wenn er sich geistig und sittlich seiner Bestimmung gemäß entwickelt, regt sich theils freudige Zuversicht, theils bange Erwartung in ihm, jedenfalls aber der Gedanke der Unsterblichkeit. Die Ahnung und Sehnsucht nach einer unbegrenzten Fortdauer und nach einer höhern Heimath, welche durch die Schätze und Herrlichkeiten der sichtbaren Welt nicht gestillt zu werden vermag, können nur in einem Wesen erwachen, welches der Ewigkeit fähig ist. Wie tief aber dieselben in der Natur der menschlichen Seele begründet sind, beweist die Allgemeinheit des Glaubens an ihre Unsterblichkeit, welcher sich bei allen Völkern findet, welche nicht ganz verwildert sind. Wenn in Folge der niedern Stufe der religiös-sittlichen und geistigen Bildung, auf welcher viele derselben stehen, die Vorstellungen von der Beschaffenheit der Unsterblichkeit auch sehr unvollkommen und dem Zustande des Erdenlebens nachgebildet sind, so daß sie die Unsterblichkeit als ein fortgesetztes Erdenleben betrachten, so geht aus denselben doch so viel hervor, daß auch sie die Bestimmung des Menschen zu einem höhern, unvergänglichen Daseyn ahneten.

§. 47. Wesentliche Momente der Unsterblichkeit.

Zur Unsterblichkeit der Seele, welche eine individuelle und persönliche ist, gehört nothwendig, daß das neue Leben, in welches die Seele nach dem Tode des Leibes eintritt, sich genau an den Zustand ihres vollendeten Erdenlebens anschließt, und daß sie das Bewußtseyn ihrer Individualität und das Vermögen ihrer freien Thätigkeit bewahrt.

Nach der Ansicht der Pantheisten, nach welcher die Einzelwesen nur die beständig hervortauchenden, aber auch stets wieder verschwindenden Entfaltungsstufen oder Offenbarungen des Absoluten sind, gibt es nur eine Fortdauer der Gattung und Arten, die persönliche Unsterblichkeit und die durch dieselbe bedingte Vergeltung aber werden geleugnet, da nach ihrer Annahme die Seele des Einzelnen bei dem Tode des Leibes alles individuelle Bewußtseyn verliert und in das allgemeine Leben oder den Weltgeist zurückkehrt. Wird, wie dieß nach der Lehre der einseitigen Mystiker geschieht, eine Verschmelzung der tugendhaften Seelen mit Gott angenommen, so bleibt zwar der Unterschied der Tugend und des Lasters unangetastet, allein es hört auch nach ihnen alle Selbstständigkeit des Geistes, alles selbstthätige Wachsen an höherer Vollkommenheit und Verähnlichung mit Gott auf, an deren Stelle ein passives Ge-

nießen der himmlischen Wonne tritt, so daß die Abstufungen der Vollkommenheit und Seligkeit nach dem Grade der Tugend des Erdenlebens auch nach dieser Ansicht nicht bestehen können, weßhalb sie die Vernunft durchaus nicht befriedigt.

§. 48. Zweck und Zahl der Beweise der Unsterblichkeit.

Diejenigen Menschen, deren geistiges und religiös-sittliches Leben sich harmonisch entwickelt, sind der Unsterblichkeit ihrer Seele so gewiß, daß sie keines Beweises bedürfen; allein bei denjenigen, deren Leben sich nur in der Sphäre des Sinnlichen und Vergänglichen bewegt, wird das Bewußtseyn der Unsterblichkeit häufig getrübt werden. Die Aufgabe der Speculation besteht also in dieser Beziehung darin, die in dem Gott ebenbildlichen Wesen der Seele begründete Unsterblichkeit, welche mit der harmonischen Entwicklung derselben als unmittelbare innere Erfahrung sich kundgibt, wissenschaftlich zu vermitteln. Diese Begründung der persönlichen Fortdauer der vernünftigen Seele kann von ihrem eigenthümlichen Wesen oder von dem Verhältnisse ihrer Anlagen und Bedürfnisse zu denen der vernunftlosen Geschöpfe oder von ihrer sittlichen Bestimmung hergenommen werden, weßhalb man drei Beweise, den ontologischen, teleologischen und moralischen unterscheidet, zu denen einige Forscher noch den indirekten als vierten hinzufügen.

§. 49. Der ontologische Beweis.

Der ontologische Beweis beruht auf der Wesenheit der Seele, welche sich in allen ihren Aeußerungen und Erscheinungen als geistige Substanz manifestirt, demnach eben so wenig mit dem Leibe untergehen kann, als sie durch denselben verursacht wird. Ein Wesen, welches, die Schöpfermacht Gottes vorausgesetzt, den Grund seines Lebens unabhängig vom Körper in sich hat, und das Princip seiner geistigen Thätigkeit, des Denkens, Fühlens und Wollens ist, besitzt ein von den Naturkräften unabhängiges Leben, weßhalb die Seele als ein über alle Sinnlichkeit erhabenes, geistiges Princip keiner Auflösung oder Zerstörung unterworfen seyn kann, sondern in ihrer Individualität fortdauern muß, da Selbstbewußtseyn und Selbstbestimmungsfähigkeit die specifischen Qualitäten der vernünftigen Seele sind.

Die Einwendungen, welche gegen den ontologischen Beweis gemacht werden, betreffen nur das Seelenleben, nicht aber das Wesen der Seele selbst. Man behauptet nämlich, daß man in ihr ein Gradverhältniß der Kräfte unterscheiden, und daß durch eine fortwährende Abnahme derselben die Substanz der Seele in der Weise nachlassen könne, daß sie allmählig in Nichts übergehe. Eine solche Vermuthung werde durch den Wechsel bewußter und bewußtloser Seelenzustände, wie er während des Lebens stattfindet, sehr wahrscheinlich. Dagegen ist aber zu erinnern, daß das Bewußtseyn als Urkraft zum Wesen der Seele gehört und keineswegs erst entsteht, wenn auch das klare Selbstbewußtseyn einer Vermittlung bedarf. Wenn die Kräfte, welche die Seele besitzt, nach Verschiedenheit der Zustände des Körpers, dessen Organe ihre Entwicklung und Bethätigung vermitteln, verschieden sich manifestiren und bei Verletzung wichtiger Organe nicht in jener Weise hervortreten können, wie dieß im normalen Zustande derselben der Fall ist,

so erleidet deßhalb keineswegs die Substanz der Seele selbst eine Abnahme, weil ihre Kräfte nicht mehr, wie früher, nach Außen sich zu manifestiren vermögen. So mannigfach die Veränderungen sind, welche das Seelenleben während seines zeitlichen Verlaufes erfährt, so wenig wird das Wesen der Seele, welche geistige Substanz und als solche keiner Zu- oder Abnahme unterworfen ist, durch dieselben berührt. Der Wechsel bewußter und bewußtloser Seelenzustände beweist gerade das Gegentheil von dem, was die Materialisten daraus folgern. Denn die verschiedensten psychischen Erscheinungen zeigen, daß das, was wir in uns vernichtet glaubten, später und unter andern Umständen mit der ganzen früheren Energie wieder in das Bewußtseyn eintritt, und daß der Seele das, was sie als ihren wirklichen Besitz errungen hat, kaum wieder verschwindet, wenn es auch nicht immer im Bewußtseyn gegenwärtig ist. Wenn sich im Alter die Wirksamkeit der Seele nach Außen vermindert, weil die leiblichen Organe die mannigfachen Thätigkeiten ihrer Kräfte nicht mehr gehörig zu vermitteln im Stande sind, so erleiden dieselben deßhalb eben so wenig eine wirkliche Abnahme, als die in allem Wechsel ihrer Zustände beharrende Substanz der Seele sich ändert.

§. 50. Der teleologische Beweis.

Der teleologische Beweis geht von der Beobachtung der Natur und des geistigen Lebens des Menschen aus. Wir finden nämlich, daß die Anlagen und Kräfte aller übrigen Geschöpfe bestimmten Zwecken entsprechen und den ihnen erreichbaren Nutzen auf dieser Welt haben; die Seele des Menschen aber besitzt allein Anlagen und Kräfte, welche über dieses Leben hinausweisen. Wenn er in religiös-sittlicher und geistiger Bildung auch noch so weit fortschreitet und die höchste Altersstufe erreicht, so gelangt er doch nicht zu jenem Grade der Vollkommenheit, dessen er fähig ist; im Gegentheile, je mehr er sich geistig und sittlich veredelt, desto besser sieht er ein, wie viel ihm noch fehlt, und desto mächtiger regt sich die Sehnsucht nach weiterer Vervollkommnung oder nach einem seinem Wesen angemessenen Zustande. Wäre nun sein Leben auf das irdische Daseyn beschränkt, so wären alle übrigen Geschöpfe, über welche er sich durch seine vernünftige Seele so sehr erhebt, glücklicher, als er. Während dieselben hier ihre volle Befriedigung finden, könnte er allein selbst in den günstigsten Verhältnissen seine ihm klar vor dem Auge des Geistes schwebende Bestimmung nie erreichen, und sein Verlangen nach ununterbrochener Vervollkommnung und ewiger Beseligung wäre ihm ohne Zweck eingepflanzt. Nun führt uns aber eine vernünftige Betrachtung der Welt zur Ueberzeugung, daß jede Kraft und Lebensäußerung im ganzen Universum ihren Zweck hat. Wenn aber dieses der Fall ist, und nur von Vorurtheilen befangene Menschen dürften es leugnen, so kann das vorzüglichste Geschöpf der sichtbaren Welt nicht Anlagen und Kräfte besitzen, welche keinen Zweck haben, und es kann sich in ihm kein Streben offenbaren, welches zu keinem Ziele führt; es muß demnach der Mensch in der übersinnlichen Welt, zu welcher er sich mächtig hingezogen fühlt, jener Vervollkommnung und Beseligung theilhaftig werden, deren er fähig und würdig ist und nach der er ein so mächtiges Verlangen in sich fühlt. Auch widerspricht es der Idee, die wir von Gott haben, daß er dem Menschen eine Sehn-

sucht eingepflanzt habe, welche nie gestillt werden soll, oder daß er ein Wesen, welches in der Erkenntniß der Wahrheit und in der Liebe seines Schöpfers seine Beseligung findet, vernichten wolle.

Der teleologische Beweis läßt sich dadurch, daß man jenen Fortschritt dem Menschengeschlechte, aber nicht dem Einzelnen vindicirt, nicht entkräften. Denn die Menschheit ist nur in den einzelnen Menschen auf individuelle Weise wirklich, so daß von jener nur das gelten kann, was in diesen wirklich ist. Die vernünftige Betrachtung der Welt führt uns zu der Ueberzeugung von der Unsterblichkeit des Einzelnen, welcher für sich wegen seiner eigenthümlichen Vorzüge eine solche Bedeutung für das Ganze hat, daß er nicht als eine vorübergehende Erscheinung, wie der Pantheismus annimmt, betrachtet werden kann.

§. 51. Der moralische Beweis.

Der moralische Beweis stützt sich auf das Sittengesetz, welches sich in unserm Innern mit übermenschlicher Gewalt geltend macht und uns auffordert, den göttlichen Willen zur Richtschnur unseres Handelns zu nehmen und der Verwirklichung der Wahrheit, der Tugend und des Rechtes die Annehmlichkeiten des zeitlichen Daseyns, ja das Leben selbst, wenn es die Pflicht gebietet, zum Opfer zu bringen. Wenn die Bestimmung des Menschen auf das gegenwärtige Daseyn eingeschränkt wäre, so würde die Erhaltung eben dieses Lebens das höchste Gut seyn, welchem alles Andere untergeordnet werden müßte. Da aber die Forderung des Sittengesetzes unabweisbar ist, so setzt es die Unsterblichkeit eben so nothwendig voraus, wie das Daseyn eines absolut heiligen Urhebers.

§. 52. Der indirekte Beweis.

Der indirekte Beweis geht von der Unmöglichkeit aus, aus der Vernunft oder der Erfahrung einen Gegenbeweis zu liefern. Ist das Bewußtseyn einmal erwacht, so kann es durch den Tod eben so wenig untergehen, als es durch den Schlaf, durch körperliche Gebrechen oder Geisteskrankheiten eine Unterbrechung erfährt. Aus der Erfahrung aber kann nicht bloß kein Beweis gegen die persönliche Fortdauer des Menschen geführt werden, weil wir dazu einer Erfahrung ohne den Körper bedürften, welche nicht möglich ist, und der Scheintod und ähnliche Zustände nicht gegen die Unsterblichkeit, wohl aber für dieselbe sprechen, sondern dieselbe beweist vielmehr die Fortdauer der vom Leibe getrennten Seele.

§. 53. Selige oder unselige Unsterblichkeit.

Wenn auch jede vernünftige Seele nach ihrer Trennung vom Leibe persönlich fortdauert, so kann doch die Art der Unsterblichkeit nicht für jede die nämliche seyn, sondern dieselbe hängt wesentlich davon ab, wie sie die ihr verliehenen Anlagen und die Zeit ihres Erdenlebens benützte. Wenn derjenige, dessen Thätigkeit stets mit seiner Bestimmung im Einklange steht, schon hier eines inneren Friedens sich erfreut, den kein Gut der Welt zu bieten vermag, so wird auch seine Unsterblichkeit eine selige seyn. Wie aber derjenige, welcher sein Selbst zum Mittelpunkte aller seiner Bestrebungen macht und im Widerspruche mit dem göttlichen

Willen lebt, schon hier mit sich und der Welt im Zwiespalte steht und von innerer Unruhe gequält wird, wenn seine irdischen Verhältnisse auch noch so günstig sind, so kann auch seine Unsterblichkeit nur eine unselige seyn. Zieht die Sünde schon als natürliche Folge Unruhe des Gewissens und quälende Seelenleiden wegen der im andern Leben eintretenden hellern Erkenntniß des lasterhaften Zustandes und wegen der Versäumniß der Gelegenheit der sittlichen Vervollkommnung, so wie deßhalb nach sich, weil sie das höchste Mißfallen des heiligen Schöpfers erregt, so kommen dazu noch die positiven, von Gottes Gerechtigkeit verhängten Strafen. Wie dem Tugendhaften die entsprechende Belohnung verliehen wird, so werden über den Lasterhaften die göttlichen Strafgerichte hereinbrechen; demjenigen aber, welcher zwar nicht ewige Strafe verdient, aber auch nicht in der Weise sich veredelt hat, um zur Seligkeit zu gelangen, werden jene Strafen treffen, welche seine Läuterung zu fördern geeignet sind.

Zweite Abtheilung.

Prüfung der über den Ursprung der Welt aufgestellten Ansichten.

§. 54. Andeutungen über den Grund dieser Verschiedenheit.

Es ist für das religiös-sittliche Leben des Menschen von hoher Wichtigkeit, daß die inhaltsvolle Frage, wie die Welt entstand, auf eine befriedigende Weise beantwortet werde; denn ist Gott nicht der Urheber der Welt, so ist er auch nicht ihr Erhalter und ihr höchstes Ziel, und die moralische Weltordnung, die creatürliche Freiheit und die Unsterblichkeit sind in Frage gestellt, mithin die Grundlagen des religiös-sittlichen Lebens des Menschen untergraben.

Die verschiedenen Ansichten, welche über den Ursprung der Welt aufgestellt wurden, lassen sich erst jetzt, nachdem das Wesen der einzelnen Sphären, welche ihren Organismus bilden, und das Verhältniß derselben zu einander in Betracht gezogen sind, nach Gebühr würdigen. Die Verschiedenheit derselben erklärt sich theils aus der Schwierigkeit, welche die Lösung der Frage nach dem Ursprunge der Welt darbietet, und aus der Beschränktheit des menschlichen Wissens, theils aus der Verblendung des menschlichen Hochmuthes, welcher sich ein absolutes Wissen zueignet, und aus dem verderblichen Einflusse, welche verkehrte Zeitrichtungen und Vorurtheile auf die gesammte Denk- und Anschauungsweise vieler Menschen ausüben.

Unter den mannigfaltigen Theorien, welche man über den Ursprung der Welt aufstellte, sind die atheistisch-materialistische, die pantheistische und die dualistische die bedeutendsten.

Erstes Capitel.

Die atheistisch-materialistische Theorie.

§. 55. Inhalt der materialistischen Theorie.

Nach der Ansicht der Materialisten des Alterthums entstand die Welt ohne alle Einwirkung eines höheren Wesens aus Atomen, oder aus einer Urmaterie, welche sie verschieden bezeichneten. Nach

ihrer Annahme gehen aus dieser die verschiedenen Wesen der Welt hervor. Sie machten also die Naturkraft zum Schöpfer und legten ihr die Macht bei, sich durch sich selbst auf immer höhere Stufen zu erheben, und im Menschen zum Selbstbewußtseyn und zur Selbstbestimmung zu gelangen.

Die Materialisten der neueren Zeit aber lassen zum Theil alle Wesen aus dem organischen Schlamme seichter Gewässer unter Mitwirkung des Lichtes, der Wärme und der Luft hervorgehen, und betrachten jede niedere Stufe der einzelnen Dinge als einen mißlungenen Versuch der Naturkraft, sich in einer ihrem Wesen völlig entsprechenden Form darzustellen, welche sie erst im Menschen erreicht.

§. 56. Widerlegung des Materialismus der alten Zeit.

Die Lehre der Atomisten ist bereits als unhaltbar bezeichnet worden. Durch ihre Berufung auf die zufällig günstige Verbindung der willkürlich vorausgesetzten Atome wird die Entstehung der Welt nicht bloß nicht begreiflich, sondern vielmehr jede verständige Erklärung, welche auf haltbaren Gründen beruhen muß, unmöglich und der Zufall oder die Grundlosigkeit eingeführt. Die Materie vermag weder sich selbst zu erfassen, noch sich selbst zu bestimmen und verräth dadurch ihre Unselbstständigkeit und Veränderlichkeit, weßhalb sie nicht als absolutes Princip aller Dinge angenommen werden kann. Die plastische Kraft, welche ihr einwohnt, beurkundet sich durch die Gesetzmässigkeit, womit sie wirkt, als Schöpfung eines absolut vernünftigen Wesens. Wäre ihr nicht von diesem ihre Wirksamkeit vorgezeichnet, so könnte sie, da ihr Intelligenz und Selbstbestimmungsfähigkeit fehlen, nicht mit einer solchen Gesetzmässigkeit wirken, daß jedes Wesen seinem Begriffe entspricht und ein integrirendes Glied eines harmonischen Ganzen bildet. Nicht einmal das crystallisirte Mineral ist blosses Erzeugniß elementarer Stoffe und Processe, sondern die Crystallisation läßt wegen der schönen symmetrischen Formen der Crystalle bereits eine zweckmässig bildende Kraft erkennen. Noch entschiedener aber setzt die Beschaffenheit der Pflanze, deren organisches Leben aus den Naturstoffen sich nicht erklären läßt, ein eigenthümliches belebendes Princip voraus. Man kann durch keine Thatsache nachweisen, daß aus dem Unorganischen lebendige Wesen entstehen. Die Unmöglichkeit einer solchen Annahme ergibt sich schon daraus, daß das Unlebendige nur die Vermittlung, nicht aber der zureichende Grund des Lebendigen seyn kann. In dem Thierreiche offenbart sich ebenfalls ein anderes Princip, als in der Pflanzenwelt. Noch weniger aber kann das Wesen des menschlichen Geistes als das Produkt elementarer Stoffe und Kräfte angesehen werden. Daß die Welt die Schöpfung einer höheren Intelligenz sey, beweisen nicht bloß die Wunder des gestirnten Himmels, die Mannigfaltigkeit und Zweckmässigkeit der Organismen der Pflanzen und Thiere und die leiblichen und geistigen Vorzüge des Menschen, sondern auch der Zusammenhang, in welchem alle Glieder der Welt miteinander stehen und die Ordnung, welche in ihr sich manifestirt.

§. 57. Widerlegung des Materialismus der neueren Zeit.

Die Theorie der Materialisten der neueren Zeit läßt sich eben so wenig wissenschaftlich begründen, wie die der Materialisten des Alterthums. Die Naturforschung bewies, daß selbst die lebensfähige organi-

sche Materie in unorganische Verbindungen zerfällt, so bald die Ursache der organischen Erscheinungen, das Lebensprincip, entweicht. Somit entbehrt die Annahme eines organischen Schlammes, dessen Entstehung sich nicht beweisen läßt, eines jeden haltbaren Grundes. Wäre aber dieselbe auch zuläßig, so könnte doch aus einer gewissen Mischung materieller Stoffe unter gewissen Verhältnissen der Temperatur und der Elektricität nicht einmal die eigenthümliche Natur der Pflanze oder des Thieres, noch viel weniger aber das Wesen des Menschen erklärt werden. Wenn auch die höheren Sphären durch die niederen bedingt werden, wie die Entwicklung des Pflanzenreiches durch das Mineralreich vermittelt, das Pflanzenreich selbst aber die Bedingung der Existenz des Thierreiches ist, so kann doch die eigenthümliche Beschaffenheit und der Zusammenhang der einzelnen Reiche nur aus den in ihnen waltenden besonderen Principien begriffen werden, ohne welche neue, qualitativ verschiedene Daseynsweisen nicht wohl entstehen könnten. Die Pflanze unterscheidet sich von dem Minerale nicht bloß graduell, sondern qualitativ eben so bestimmt, wie sich das Thier von der Pflanze unterscheidet. In so ferne aber das Unvollkommene nur die Vermittlung, nicht die wirkende Ursache des Vollkommenen ist, bildet die Plastik der unorganischen Natur nicht den Uebergang in den Organismus, sondern nur die bestimmte Voraussetzung desselben, weßhalb die höheren Stufen der Körperwelt sich nicht aus der blossen Fortentwicklung der tieferen erklären lassen. Eine Entstehung der höheren Stufen aus den tieferen ist auch deßhalb nicht möglich, weil durch eine nur vielseitigere oder höhere Entwicklung nichts wahrhaft Neues entsteht, sondern nur das Alte sich vollkommener gestaltet, während das Thierreich im Verhältniß zum Pflanzenreich, wie dieses im Verhältniß zum Mineralreich eine neue Sphäre bildet.

Der Versuch, die Entstehung des Menschen als das Resultat des Zusammenwirkens gewisser physicalischer Bedingungen zu betrachten, ist noch unzuläßiger, als die Ableitung des organischen Lebens aus dem Unorganischen. Gäbe man aber diese Hypothese über den Ursprung des Menschen auch zu, was indeß nicht geschehen darf, so ließe sich doch keine Möglichkeit einsehen, wie der Mensch, welcher nach dieser Theorie nicht bereits ausgewachsen entstand, sich zu erhalten und religiös-sittlich und geistig sich zu entwickeln vermochte. Eine solche Ableitung des Vollkommenen aus dem Unvollkommenen, des Freien aus dem Nothwendigen, wie sie die Materialisten annehmen, vernichtet geradezu das Denkgesetz des zureichenden Grundes und damit alle Wahrheit, weil sie der Wirkung, d. h. den organischen Naturkörpern, insbesondere aber dem geistigen Wesen des Menschen ungleich mehr beilegt, als der Urgrund enthält, nämlich die Geistigkeit und die ihr eigene Selbstbestimmungsfähigkeit. Das Urprincip kann nicht unvollkommener seyn, als die von ihm gesetzten Produkte, weßhalb selbstbewußte und freithätige Wesen nur als Schöpfungen eines absolut vernünftigen und freien Princips gedacht werden können.

Zweites Capitel.

Der Pantheismus im weiteren Sinne.

§. 58. Begriff und Hauptarten des Pantheismus.

Pantheismus im weiteren Sinne nennt man jene Theorie, nach welcher Gott und die Welt, der Geist und die Materie substantiell nicht von einander verschieden sind. Derselbe bietet zwei verschiedene Richtungen dar. Der Pantheismus der Transcendenz, zu welchem die Emanationstheorie und die Lehre des Abfalles der Welt von Gott gehören, kommt mit dem Pantheismus im engeren Sinne darin überein, daß er, wie dieser, nur eine Substanz, nämlich die göttliche, kennt, unterscheidet sich aber von ihm wesentlich dadurch, daß nach ihm Gott auch noch für sich ist und über der Welt existirt und diese wieder in sich zurücknimmt, während nach dem Pantheismus im engeren Sinne Gott in der Welt aufgeht, diese sich also zu ihm verhält, wie die Erscheinung zum Wesen.

I. Der Pantheismus der Transcendenz.

§. 59. Die Emanationstheorie.

Nach der Emanationstheorie ist Gott der Urquell, aus welchem alle endlichen Dinge durch einen substantiellen Ausfluß entstehen. Sie sind also mit dem Urprincipe gleichen Wesens und unterscheiden sich auch von einander nur durch eine graduelle Abnahme der Fülle ihrer Realität, welche um so größer ist, je näher sie ihrem Ursprunge stehen. Die Welt erscheint demnach nur als der durch einen stufenweisen Ausfluß von sich selbst getrennte Gott. Veranlassung zu dieser Lehre, welche als der Versuch eines kindlichen, Alles bildlich denkenden und eben so bildlich ausdrückenden Verstandes zu betrachten ist, gab das Licht, welches seine Strahlen bis auf eine gewisse Entfernung im Raume verbreitet; wo seine Wirkung aufhört, dort herrscht Finsterniß. Da bei den meisten Völkern des Morgenlandes das Licht als göttliches Wesen verehrt wurde, so darf es nicht befremden, daß man die Entstehung der Welt auf diese Weise zu erklären suchte.

Gegen diese Theorie ist zu erinnern, daß, wenn man eine Emanation der Welt aus Gott annimmt, das Bestehen derselben vorausgesetzt, die Frage also, um welche es sich handelt, wie nämlich etwas Lebendiges außer Gott (praeter Deum) entstehen könne, umgangen wird. Durch die Annahme eines substantiellen Ausflusses aus Gott wird die Geistigkeit und Persönlichkeit Gottes, so wie seine Unveränderlichkeit aufgehoben. Ist Gott, was aus seiner Idee folgt, das absolut vollkommene Wesen, so läßt sich ein Ausfluß aus ihm nicht annehmen, welcher nur dort möglich ist, wo ein Uebermaaß sich findet; in der absoluten Vollkommenheit aber ist eben so wenig ein Uebermaaß, als ein Mangel. Ferner kann aus dem Unendlichen nichts Endliches, aus dem Unveränderlichen nichts Wandelbares emaniren. Auch läßt sich nicht beweisen, wie das Emanirende im Fortgange der Emanation in der Weise sich ändern könne, daß der Geist zur Materie wird, welche nach allen Thatsachen der Erfahrung mehr, als blosser Schein ist. Wenn auch der creatürliche Geist noch so tief sinkt, so erleidet er deßhalb doch keine

substantielle Veränderung. Endlich wird nach dieser Lehre auch die relative Selbstständigkeit der Welt, welche nach ihr kein von Gott verschiedenes Daseyn hat, aufgehoben und eine fortschreitende Verschlimmerung aller Dinge angenommen, die sich aber aus der Erfahrung nicht nachweisen läßt.

§. 60. Die Lehre des Abfalls.

Nach der Lehre des Abfalls kann von Gott, dem absolut vollkommenen Wesen, nichts Unvollkommenes stammen. Wie nun das Böse durch die Trennung des Menschen von Gott, d. h. durch die Abkehrung seines Willens von dem göttlichen entstand, so ist die Welt, der Inbegriff aller endlichen Dinge, durch eine Trennung von Gott entstanden, demnach nur ein unvollkommenes Abbild ihres Urbildes, dem Lichte vergleichbar, welches durch die Finsterniß getrübt wird. Die Möglichkeit dieses Abfalles wird in der Freiheit gesucht, welche die Welt ursprünglich gehabt haben soll, entweder in Gott oder außer Gott zu seyn.

Nach dieser Ansicht wird der Welt, welche ebenfalls als bereits bestehend vorausgesetzt wird, Ewigkeit beigelegt und sie dadurch mit Gott identificirt, was ihrem Begriffe widerspricht. Der Mensch, welcher relativ selbstständig ist und die Selbstbestimmungsfähigkeit besitzt, kann sich durch verkehrten Gebrauch seiner Freiheit allerdings von Gott trennen, nicht aber eine Welt, welche ursprünglich mit dem Wesen Gott identisch ist, so daß ihre Freiheit keine andere seyn kann, als jene, welche in Gott ist; Gott aber kann als der absolut vollkommene Geist vermöge seiner Freiheit nicht zur Ungöttlichkeit abfallen. Hätte also die ursprünglich mit Gott identische Welt die Freiheit gehabt, entweder in Gott oder außer Gott zu seyn, so wäre sie ewig an die göttliche Natur gebunden geblieben.

II. Der Pantheismus der Immanenz.

§. 61. Inhalt des Pantheismus im engeren Sinne.

Das Gemeinschaftliche aller pantheistischen Systeme ist die Gleichwesentlichkeit der Welt mit Gott, aus welchem als dem einen Quellpunkte alles Lebens die Mannigfaltigkeit aller Erscheinungen ewig hervorströmt. Diese Selbstproduktion Gottes, welche als eine nie beginnende, niemals endende, sondern stets und unaufhörlich vor sich gehende betrachtet wird, nennt der Pantheismus Schöpfung, mit welcher ihm sonach die Erhaltung der Welt durch Gott Eines und Dasselbe ist. Alles ist in einem ewigen Flusse und Werden begriffen, Gott und die Welt; Geist, Natur und Mensch stehen nur so gegen einander, daß ein Jedes in dem Andern unaufhörlich aufgeht, um sich unaufhörlich aus dem Andern wieder herzustellen und eben so ein Jedes das Andere verschlingt, um sogleich dem Andern wieder zur Nahrung zu dienen. Die Welt ist also dasjenige, was Gottes eignes Seyn und Leben bedingt, weil er sich darin selbst aufschließt und entwickelt. Es gibt kein Seyn und Wirken Gottes außer der Welt, sowie es kein Bestehen und Wirken der Welt außer Gott gibt; Gott ist das eine und einzige Seyn, die ewige, Alles bedingende Welteinheit.

Allein nicht das All als Mannigfaltiges ist Gott, sondern Gott

wird vielmehr als Gegensatz desselben, nämlich als dessen an sich reine, einfache, auf und in sich ruhende Einheit, als Involution und absolute Möglichkeit alles Mannigfaltigen betrachtet, so daß ihm nur als Offenbarer der Einheit Inhalt und Wahrheit zukommt; daraus folgt nothwendig sein Streben nach Evolution. Wie unsere Seele den Leib durchdringt und beherrscht, so durchdringt und beherrscht auch Gott die Welt. Er ist das bildende Princip, von welchem alle Zweckmässigkeit ausgeht, die allgemeine Vernunftkraft, welche in der Welt wirkt. Demnach ist Alles, was existirt, göttliche Offenbarung; das Leben der Natur ist Gottes Leben; alle Menschen sind Eins, wie unter sich, so mit Gott, welcher erst im Menschen zu sich kommt und wird, was er werden soll, so daß er in ihm seine Selbstvollendung feiert. Die Geschichte der Menschheit enthüllt uns die verschiedenen Phasen, durch welche das Göttliche in seiner Entwicklung im Laufe der Jahrhunderte hindurch geht.

Da Gott die absolute Vernunft ist, außer der nichts existirt, so muß die Welt und alles Wirkliche als Manifestation derselben vernünftig seyn; da Gott Alles, was er thut, nach der Nothwendigkeit seiner Natur thut, so muß auch Alles, was in der Welt geschieht, nothwendig so geschehen, wie es geschieht. Daher ist jedes Uebel in der Welt nur ein scheinbares; wenn es auch in dem Conflikte des Einzelnen nicht fehlt, so wird es doch im Ganzen fortwährend aufgehoben. Die Sünde selbst ist nur ein nothwendiger Durchgangspunkt, der Abfall des Besondern und Einzelnen von dem Ganzen und Allgemeinen. Willkür oder Wahlfreiheit des Menschen ist eine nichtige Vorstellung, welche, wie die des Gewissens, auf dem Standpunkte der Reflexion ihre Geltung haben mag, in der Wissenschaft aber durch den Gedanken überwunden werden muß, daß die wahre Freiheit des Menschen einzig darin besteht, daß er den Willen des Absoluten nothwendig zu erfüllen hat, ohne daß deßhalb zwischen ihm und dem Absoluten eine reale Verschiedenheit besteht. Weil das Absolute als objektiver Geist im Staate zu seiner Verwirklichung kommt, so ist der Wille des Staates für den Einzelnen höchstes Gesetz; denn er ist Gottes Wille. Derjenige, welcher gegen den Staat sich vergeht, thut zwar nur, was er thun muß, weil es keine Wahlfreiheit gibt; gleichwohl aber wird er mit Recht bestraft, weil nur dort das Recht seyn kann, wo die Gewalt ist. Wie der einzelne Mensch, so tauchen auch die einzelnen Völker aus dem allgemeinen Geiste hervor, um eine Zeit lang an der Arbeit des Weltgeistes Antheil zu nehmen, dann aber, wenn ihre Stunde abgelaufen ist, wieder in dem Ganzen unterzugehen.

§. 62. Die vorzüglichsten Systeme des Pantheismus.

Die verschiedenen Formen, in denen der Pantheismus im engeren Sinne auftrat, sind der abstrakte der Eleaten, der substantielle des Spinoza, der realistische und idealistische, auf welche sich alle übrigen zurückführen lassen. So sehr dieselben in einzelnen Punkten sich von einander unterscheiden, so stimmen sie doch sämmtlich darin mit einander überein, daß sie Gott und die Welt identificiren, und deßhalb nicht bloß die Idee Gottes und die relative Selbstständigkeit der Welt vernichten, sondern auch alle Grundlagen des religiös-sittlichen Lebens gefährden und den Menschen auf einer Seite vergöttern, auf der

andern aber zum verschwindenden Momente in der Entwicklung des Absoluten herabsetzen.

§. 63. Der abstrakte Pantheismus der Eleaten.

Die Eleaten faßten das Seyn als reinen Begriff und suchten ihn in dieser Abstraktion von aller gegebenen Existenz als das absolute Wesen selbst zu denken; mit dieser Ansicht hing die weitere Bestimmung zusammen, daß nur das absolut unterschiedslose Eins das Wirkliche und Göttliche sey, d. h. daß nur das Denken in seiner ununterschiedlichen Selbstgleichheit das alleinige Seyn sey. Die Entstehung der Welt vermochten sie bei dieser Ansicht von dem wahrhaft Realen eben so wenig auf eine befriedigende Weise zu erklären, als sie sich derselben zu entledigen im Stande waren, so daß ihr System auf der einen Seite abstrakter Monismus, auf der andern aber ein unversöhnlicher Dualismus ist. Die Unwahrheit desselben geht schon daraus hervor, daß eine leere Abstraktion als absolutes Princip bezeichnet, auf diese Weise die Idee Gottes völlig verkannt und die relative Selbstständigkeit der Welt aufgehoben wurde.

§. 64. Der substantielle Pantheismus des Spinoza.

Während man vor Spinoza entweder die Kraft der wirkenden Ursache vor oder über die Intelligenz stellte und diese als das Produkt oder als Accidenz derselben betrachtete, oder die Intelligenz vor oder über die Kraft setzte und diese für die Wirkung der Intelligenz ansah, sind nach Spinoza Kraft und Intelligenz im Grunde Ein- und Dasselbe und werden nur vom Verstande des Menschen unterschieden. Es gibt nach ihm nur eine Substanz, welche er Gott nennt und als reines Seyn faßt. Da aber die Erfahrung Entstehen und Vergehen, Vielheit und Mannigfaltigkeit darbietet, so legt er, um die verschiedenen Erscheinungen des Naturlebens und des Geistes zu erklären, der Einen Substanz Ausdehnung und Denken als Attribute bei, in deren endlos vielen Modificationen sie wird und lebt, wie sie in sich ist. Alle möglichen Dinge, unter denen aller qualitative Unterschied aufgehoben ist, sind demnach nur in so ferne, als die eine Substanz in ihnen sich setzt, so daß sich diese zu den Dingen eben so verhält, wie das Allgemeine zu seiner Besonderheit, die einzelnen Dinge also keine eigene Substantialität oder wahrhafte Realität haben, sondern nur vorübergehende Modificationen der Einen Substanz sind. Das Selbstbewußtseyn des einzelnen Menschen wird als Selbstbewußtseyn der Gottheit bezeichnet, jede Erkenntniß aber als Selbsterkenntniß gefaßt, so daß es eine gegenständliche Erkenntniß gar nicht gibt.

Eine Erklärung des Ursprunges der Welt ist auch in diesem Systeme in so ferne nicht möglich, als es derselben alle Selbstständigkeit raubt. Es widerspricht nicht bloß der Idee Gottes, sondern auch dem vernünftigen Denken, eine Substanz, welche ursprünglich weder Selbstbewußtseyn, noch Freiheit besitzt, als Absolutes zu bezeichnen. Gott, welcher überall ganz ist, kann nicht in endlos vielen relativen Wesen, die nur verschwindende Momente genannt werden, sich darstellen, das Unendliche nicht in dem Endlichen sich verwirklichen. Es läßt sich durchaus nicht begreifen, wie die einzelnen Wesen der Welt, in denen die

Eine Substanz existirt, verschwindende Modificationen seyn können, wenn sie göttlicher Natur sind. Ferner sind die Erscheinungen des Geistes und der Materie so verschieden von einander, daß sich Geist und Materie nie als identisch erweisen lassen. Dieses System, welches allen Thatsachen des Bewußtseyns und der Erfahrung widerspricht, hebt nicht bloß die Persönlichkeit Gottes und die relative Selbstständigkeit der Welt auf, sondern verkennt auch das Wesen des creatürlichen Geistes und die moralische Weltordnung, überhaupt den Zweck alles endlichen Daseyns völlig.

§. 65. Der realistische Pantheismus.

Der realistische Pantheismus geht von der absoluten Identität des Idealen und des Realen aus, welche sich in der Erscheinung in den zwei Gegensätzen des Idealen und Realen in der Weise offenbart, daß beide Elemente in jedem dieser Gegensätze sich innig durchdringen, jedoch mit dem abwechselnden Uebergewichte des einen über das andere. Während in dem Gebiete des Geistes das ideale Moment vorherrscht, hat in jenem der Natur das Reale das Uebergewicht; der qualitative Unterschied zwischen Geist und Natur wird demnach auf einen graduellen zurückgeführt. Alle endlichen Dinge sind als die unendlichen Positionen des Absoluten in diesem ewig gesetzt, so daß ihr Leben in Gott eine ewige Wahrheit, ihr zeitliches Leben aber ein nichtiges ist. Wiewohl sie sämmtlich mit Gott gleich ewig sind, werden sie doch dadurch von ihm unendlich unterschieden, daß sie nur im Verhältnisse zu einander sind, während Gott in so ferne nothwendig ohne alle Relation ist, als es außer ihm nichts gibt, womit er in ein Verhältniß treten könnte. Wie das Wesen des Geistes nur als das höchste Moment der allgemeinen Stufenordnung der Natur gefaßt wird, so wird auch das Sittengesetz bloß als das höchste Naturgesetz betrachtet, der qualitative Gegensatz des Guten und des Bösen aber für einen graduellen Unterschied erklärt, welcher auf einem Uebergewichte des geistigen oder des sinnlichen Principes beruht, das Böse also nur für das minder Vollkommene oder Gute, das Gute aber nur für das Vollkommenere im Vergleiche mit dem Bösen angesehen.

Auch dieses System geht von einer grundlosen Voraussetzung aus, indem eine absolute Identität des Idealen und Realen sich nicht erweisen läßt, setzt mithin einen sich widersprechenden Begriff an die Spitze. Wird Gott als das Substrat der Entfaltung der endlichen Dinge gefaßt, so wird nicht bloß seine Geistigkeit und Persönlichkeit, sondern auch die relative Selbstständigkeit der Welt aufgehoben, damit aber allen Thatsachen der Erfahrung widersprochen. Die tiefsinnige Zweckmässigkeit, welche der plastische Trieb überall offenbart, kann nicht von einem Wesen abgeleitet werden, welches seine Vollkommenheit erst allmählig und mühsam und zwar nur in beschränktem Maaße, wie dieß bei dem Menschen der Fall ist, erreicht, sondern läßt sich nur als das Produkt eines absolut vernünftigen Principes denken. Eben so wenig vermag ein Wesen, welches selbst einer beständigen Veränderung unterworfen ist, die Welt zu regieren, die Ordnung derselben zu erhalten und Alles seinem Ziele entgegen zu führen. Die materielle Welt und der endliche Geist, welcher Selbstbewußtseyn und Freithätigkeit besitzt, mithin Vorzüge hat, welche den Naturwesen fehlen, sind nicht bloß

graduell, sondern qualitativ von einander verschieden, was alle ihre Erscheinungsweisen beurkunden. Daß das Naturgesetz und das Sittengesetz wesentlich von einander unterschieden seyen, ergibt sich daraus, daß, während jenes das sinnlich Angenehme und die Erhaltung des physischen Daseyns verlangt, dieses das sittlich Gute selbst mit Aufopferung des Lebens zu vollbringen gebietet. Wäre endlich das Gute nicht qualitativ von dem Bösen verschieden, sondern nur graduell, so könnten die Folgen, welche daraus entspringen, nicht so wesentlich verschieden seyn.

§. 66. Der idealistische Pantheismus.

Der idealistische Pantheismus geht von der nicht beweisbaren Voraussetzung aus, daß mit dem Gedanken als der Form zugleich auch der Inhalt oder der gedachte Gegenstand gegeben, mithin der in dem menschlichen Geiste sich vollziehende Denkproceß zugleich der Schöpfungsproceß sey. Das vernünftige Denken setzt durch die ihm immanente Dialektik alle Realität, so daß die Natur nichts Anderes ist, als die Entäußerung des Gedankens, welcher in ihr vor sich selber verhüllt ist, weil er sich nicht selbst erfaßt. Aus dieser Aeußerlichkeit kehrt derselbe aber ewig zu sich zurück, erfaßt sich als subjektiven Geist im Denken des Menschen, offenbart sich als objektiver Geist oder als allgemeiner Wille im Staate und erreicht endlich in der Philosophie seine höchste Stufe als absoluter Geist, weil hier der Gedanke das Universum als geistige Wesenheit faßt. Das Absolute ist also unendlicher Proceß und die Welt gewährt das Schauspiel eines nach ewigen Gesetzen stets wiederkehrenden Werdens und Entstehens einer nie zu vollendenden Vielheit der mannigfachsten Formen des räumlichen und zeitlichen bestimmten Seyns, durch welche das unentfaltete Seyn zu dem absoluten Geiste sich zu vollenden strebt. Es gibt demnach keine Schöpfung, sondern nur eine ewige Selbstdarstellung Gottes; Gott und Welt sind bloß zwei Ausdrücke für ein und dieselbe Sache, welche nur das eine Mal abstrakt (rein), das andere Mal aber empirisch angeschaut wird.

Dagegen ist aber zu erinnern, daß sich weder die Identität des Denkens und Seyns erweisen läßt, noch auch ein Denken ohne denkendes Subjekt möglich ist. Demnach kann sich das Denken eben so wenig selber in die Natur übersetzen, als es aus derselben in sich zurückzukehren vermag. Ferner ist der bewußtlos wirkende Bildungstrieb von dem vernünftigen Denken des Menschen in der Weise verschieden, daß sie nie als identisch betrachtet werden können. Dieß ergibt sich aus der durch keine Sophistik zu beseitigenden Verschiedenheit, welche zwischen den Aeußerungen des menschlichen Geistes und jenen der Naturkräfte stattfindet. Wäre der Mensch nur eine vorübergehende Erscheinung des Absoluten, so würde er sich in seinem selbstbewußten Leben nicht von der materiellen Welt relativ, von Gott aber absolut abhängig erkennen, noch weniger aber gegen seine körperlichen Dispositionen, wie gegen den Willen des Absoluten sich zu entscheiden vermögen; auch würde er, wenn er nur eine Erscheinungsweise des Unendlichen, nicht aber ein relativ selbstständiges Wesen wäre, nie zum Selbstbewußtseyn gelangen. Das Unendliche kann sich in dem Endlichen nicht selber darstellen, oder in demselben durch einen endlosen Proceß eine seinem Begriffe entsprechende Vollendung erreichen.

III. Widerlegung des Pantheismus überhaupt.

§. 67. Widerlegung aus der Idee Gottes.

Geht die Erde als Mittelpunkt des Weltalls dem auf ihr wohnenden Menschen, in welchem Gott sich selbst erfassen soll, nothwendig als Basis voraus, so wird der Materie die Priorität vor dem Geiste eingeräumt und somit ein bloß Mögliches zum absoluten Principe erhoben; es gab eine Zeit, wo Gott noch nicht wirklich oder seiner wenigstens nicht bewußt war, weil der menschliche Geist noch nicht existirte. Wenn der Pantheismus diesem Widerspruche durch die Annahme zu entgehen sucht, daß auch die übrigen Weltkörper, nicht bloß die Erde, von intelligenten Wesen bewohnt seyen, in denen Gott ewig sich selbst erfaßte, so ist der absolute Geist dennoch als solcher aufgehoben, weil er auch in diesem Falle erst aus dem Zustande der Möglichkeit in den der Wirklichkeit tritt und nur in endlichen Wesen existirt. Die Allheit der endlichen Geister kann Gott auch darum nicht seyn, weil diese bloß selbstlose Totalität sind und es der Idee des Absoluten widerspricht, daß es nur in Wesen wirklich sey, deren Wissen eben so beschränkt ist, wie ihr Wille durch das Böse alterirt wird. Ist Gott nur in den einzelnen Perioden und Sphären des Weltgeistes wirklich, so kommt er nie zu einer seiner innern Unendlichkeit vollkommen entsprechenden Vollendung, da der Proceß in das Endlose fortgeht und das Unendliche sich in dem Endlichen nicht erreichen kann. Wenn Gott als immanentes Weltprincip gefaßt wird, so wird er zu einem relativen Wesen herabgesetzt, in so ferne die Naturkraft nur ein beschränktes Princip ist, welches bewußtlos und nothwendig wirkt, während Gott nur als absolut intelligente und freie Causalität gedacht werden kann.

Ferner wird die Wandelbarkeit, die Entfaltung im Raume und in der Zeit in das Wesen Gottes verlegt und Gott zum blossen Substrate der Entwicklung der endlichen Wesen herabgesetzt. Diesem Widerspruche kann man durch Aufhebung der relativen Selbstständigkeit der Welt keineswegs ausweichen. Ist Gott absolut vollkommen und selig in sich, so kann er nicht erst nach einer Verwirklichung in der Welt streben; die Behauptung, daß er, um nicht monotones Seyn zu bleiben, sich verendlichen müsse, ist auch in so ferne ein Widerspruch, als das Endliche nach der Lehre des Pantheismus gar keine Wirklichkeit hat und deßhalb zur Vollendung Gottes nichts beitragen kann. Die Welt läßt sich als keine Selbstdarstellung Gottes denken, da kein endliches Seyn als wesenhafte Darstellung des Absoluten selber betrachtet werden kann. Endlich erfordert die Welterhaltung, so wie ihre Regierung ein absolut vollkommenes Wesen. Ist Gott selbst in unaufhörlicher, nothwendiger Entwicklung begriffen, so kann er keine moralische Weltordnung schaffen.

§. 68. Widerlegung des Pantheismus aus der Beschaffenheit der Welt.

Der Pantheismus verkennt dadurch, daß er den persönlichen Gott zur Naturkraft herabsetzt und dieser göttliche Eigenschaften, namentlich absolute Vernünftigkeit und Schöpfermacht beilegt, die Abhängigkeit der Welt von Gott in der Weise, daß er dasjenige, was durch Gottes Schöpfermacht existirt, durch irrige Auffassung des Begriffes der Abhängigkeit zu einer Entwicklungsstufe des göttlichen Wesens selber macht.

Wenn das Absolute fortwährend nach Selbstverwirklichung strebt, so gibt es keine Einzelwesen von bleibender Existenz, überhaupt kein wahrhaft individuelles Daseyn und Leben, sondern nur Scheinprodukte, indem das Absolute in seiner Selbstverwirklichung unaufhörlich über die in dem Hervorgebrachten gesetzte Begrenzung hinauszugehen und sich in neuen Formen darzustellen sucht. Dieser Annahme widerspricht aber alle Erfahrung. Wenn auch die Naturwesen einer Gattung niemals von denen einer andern hervorgebracht werden können und deßhalb hinsichtlich ihres Entstehens von einander nicht abhängen, so sind sie doch hinsichtlich ihrer Fortdauer und dadurch in gewisser Beziehung auch dem Entstehen nach von einander bedingt. Diese wechselseitige Abhängigkeit, in welcher sie zu einander stehen, und wodurch sie eben das Weltganze bilden, hebt ihre Absolutheit auf und weiset auf ein absolut nothwendiges Wesen als auf ein höheres, von ihnen verschiedenes, wirklich existirendes Princip hin, aus welchem sich ihre Abhängigkeit, sowie ihre Vereinigung zu einem organischen Ganzen befriedigend erklären läßt. Es widerspricht nicht nur dem religiösen Gefühle, sondern beruht wissenschaftlich auf einer blossen Erschleichung, wenn man das Leben der Natur als das Leben Gottes selber und die Gesetze der Natur als nothwendige, wenn auch bewußtlose Wirkungsweisen der Gottheit darstellt.

Ferner läßt sich die Geisterwelt eben so wenig aus der dem Gesetze der Nothwendigkeit unterworfenen materiellen Welt ableiten, als die materielle Welt für eine Selbstentäußerung des Geistes angesehen werden kann, wenn man nicht auf alles vernünftige Denken verzichtet. Die ihrer Art nach verschiedenen Geschöpfe der Welt, die unfreien materiellen Dinge nämlich, die reinen Geister und die Menschen, welche zu dem Weltorganismus vereinigt sind, vermögen für sich allein keineswegs eine bleibende und unzerstörbare Dauer desselben, allseitige Harmonie seiner Kräfte und die Erreichung des Zweckes der Welt zu verwirklichen. Jedes Wesen der Welt hat nur relative Selbstständigkeit, weßhalb es ohne Abhängigkeit von Gott sich nicht zu erhalten vermag. Von einem Weltplane und einer moralischen Weltordnung kann in einem Systeme keine Rede seyn, in welchem Gott selbst in ewiger Veränderung begriffen ist, ohne je zu einer ihm vollkommen entsprechenden Gestalt zu kommen. Ist Gott kein überweltlicher Geist, so sind die göttliche Vorsehung und Weltregierung nichts Anderes als die der Welt immanenten göttlichen Kräfte und Gesetze, das Böse aber ein sich selbst aufhebender Durchgangspunkt in der Entwicklung des Guten, die Offenbarung Eins mit der Geschichte der Menschheit, der Erlöser endlich nichts Anderes, als ein Schößling aus dem innersten Marke der göttlich begabten Menschheit heraus.

So sehr es dem Pantheismus scheinbar um die Erhöhung der Welt und die Verherrlichung des Menschen zu thun ist, so wird in der Wirklichkeit dafür doch nichts gewonnen, weil die aus ihm sich ergebenden Consequenzen alles Große und Erhabene vom Grunde aus vernichten, die Vernunftwesen, wie die Naturwesen als blosse Durchgangspunkte der allgemeinen Weltentwicklung erscheinen lassen und dem Menschen nach einer trostlosen Gegenwart auch noch die Hoffnung auf eine erfreulichere Zukunft völlig abschneiden. Es ist ein Räthsel, wozu alle Entwicklungen dienen, wenn mit denselben gleichwohl kein Ziel und Ab-

schluß erreicht wird. Während der Pantheismus mit der Allgegenwart Gottes, welche er freilich in einem der christlichen Lehre ganz entgegengesetzten Sinne nimmt, das religiöse Gefühl befriedigen will, verhöhnt er es durch seine Lehre von einer blinden Nothwendigkeit, der Alles unterworfen ist. Es ist eine eitle Vorspiegelung, daß man in der Erkenntniß, Alles sey göttliches Leben, Alles sey Nothwendigkeit und der Mensch dürfe sich deßhalb nur dieser Seligkeit hingeben, übrigens aber um den Gang der Welt, wie um die Stimme des eigenen Gewissens unbekümmert seyn, eine besondere Ruhe des Gemüthes finden könne. Der Mensch hat kein Urbild, auf welches er hinschauen, keinen Endzweck, auf welchen er seine gesammte Thätigkeit richten, keine Stütze, auf welche er in seiner Beschränktheit bauen könnte. Eben so wenig kann er hoffen, daß die Tugend und Rechtschaffenheit belohnt, das Laster und die Ungerechtigkeit aber bestraft werden, da aller Unterschied zwischen Diesseits und Jenseits geleugnet wird. Ist der Staat der eigentliche Gott, dessen unmittelbarer Wille aber das bürgerliche Gesetz, welches die einzige Richtschnur für das Thun des Menschen bilden soll, so läßt sich bei der Unvollkommenheit, welche die bürgerlichen Verhältnisse nur zu oft darbieten, gar keine Möglichkeit denken, wie der Einzelne sich geistig und sittlich seiner Bestimmung gemäß vervollkommnen soll; es ist aber auch dem Staate durch eine Lehre, welche den jedesmaligen Zustand für vollkommen befriedigend hält, alle Möglichkeit benommen, sich in der Weise fortzuentwickeln, daß er seiner Idee sich immer mehr annähere. Es ist ferner übersehen, daß selbst der beßte Staat den höchsten Bedürfnissen des Menschen nicht genügen könne, welche nur die Religion zu befriedigen vermag, die aber nach dem Pantheismus ganz im Staate aufgeht. Eine Lehre, welche dem Menschen die Möglichkeit entzieht, von seinen überaus reichen Kräften einen wahrhaft vernünftigen Gebrauch zu machen, sich geistig und sittlich zu vervollkommnen, wie er sich vervollkommnen kann und soll, und zur Vervollkommnung Anderer beizutragen, welche seinem Daseyn überhaupt allen Werth und alle Bedeutung raubt, beweist durch die aus ihr sich ergebenden Folgen ihre Unhaltbarkeit auf das evidenteste.

Drittes Capitel.

Der Dualismus.

§. 69. Nähere Bezeichnung des Dualismus.

Der **Dualismus** hat im Laufe der Zeit zwar verschiedene Formen durchlaufen und verschiedene Umbildungen erfahren; allein seiner Tendenz nach, welche in der Trennung alles Einzelnen von Gott und alles Einzelnen in der Welt von einander besteht, ist er so alt, wie der Pantheismus. Mit diesem trennenden Dualismus darf man aber jenen nicht verwechseln, welcher Gott und Welt, Geist und Materie von einander bloß unterscheidet und dabei die Unterordnung der Natur unter den Geist eben so gut anerkennt, wie die Unterordung alles geschöpflichen Daseyns unter Gott. Die Philosophie muß, wenn sie sich nicht in Widersprüche verwickeln will, diese Unterscheidung durchaus festhalten, gegen den trennenden Dualismus aber sich erklären. Der trennende Dualismus des Alterthums hat, wie er sich bei Anaxagoras, Plato und

Aristoteles findet, Manches, was dem der neuern Zeit nicht eigen ist, weßhalb beide von einander zu unterscheiden sind.

§. 70. Der Dualismus des Alterthums.

Der Dualismus des Alterthums, welcher mit der Volksreligion und den Cosmogonien innig zusammenhängt, nahm zur Erklärung des Ursprungs der Welt zwei verschiedene, von einander durchaus unabhängige Principien an, nämlich einen ewigen Urstoff und eine Welt bildende Intelligenz. In so ferne der griechischen Volksreligion die Idee der Allmacht Gottes fremd war, alles menschliche Schaffen aber nur ein Nachbilden ist, keineswegs eine Hervorbringung einer Sache aus Nichts, darf es nicht befremden, daß man zur Erklärung der Entstehung der Welt eine von Ewigkeit her existirende Urmaterie annahm, welche man sich ursprünglich formlos dachte und erst durch den göttlichen Geist zur zweckmässig geordneten Welt umbilden ließ.

Nach dieser Theorie ist also die Welt nur ihrer Form nach von dem göttlichen Geiste abhängig, welcher die Materie umbildete und zu einem harmonischen Ganzen gestaltete. Allein diese Ansicht kann das vernünftige Denken nicht befriedigen. Durch die Annahme eines zweiten, gleich ewigen und unabhängigen Principes hebt man die absolute Vollkommenheit Gottes auf, indem man nur ein Uebergewicht des ideellen Principes über das materielle lehrt, mithin die absolute Causalität völlig verkennt. Ist die Materie von Gott unabhängig, so kann Gott die Welt nur so gut bilden, als es die Empfänglichkeit des Stoffes zuläßt. Ist ferner die Wirksamkeit Gottes keine absolute, völlig ungehinderte, so kann er nie eine vollkommene Ordnung herstellen und die Welt so regieren, wie es die Wohlfahrt des Ganzen erfordert und es läßt sich nicht mit Zuversicht hoffen, daß die Menschheit ihr Ziel in vollem Maaße erreichen werde. Der Dualismus der Perser und Manichäer, welche neben dem guten Principe ein mit diesem gleich ewiges böses annahmen, widerspricht der Idee Gottes in einer Weise, daß eine ausführliche Widerlegung desselben nicht nothwendig erscheint.

§. 71. Der Dualismus der neueren Zeit.

Dem Dualismus der neueren Zeit, welcher von der Empirie ausgeht, kommt es nicht so sehr darauf an, wie die Welt entstand, als vielmehr darauf, daß sie ist. Daher behandelt er die Frage, ob sie ursprünglich von Gott geschaffen wurde, oder ob sie von Ewigkeit her unabhängig von Gott neben ihm besteht, entweder sceptisch, weil ja Niemand dabei gewesen wäre, als sie geschaffen wurde, oder er betrachtet sie als eine ziemlich gleichgültige Sache. Gibt er auch die Schöpfung der Welt aus Mangel an Interesse für speculative Fragen zu, so bestreitet er doch alle Consequenzen, welche sich daraus ergeben, so weit dieß nur immer möglich ist, wie die Suprematie Gottes in der Regierung der Welt und die damit in Verbindung stehende Abhängigkeit von ihm als von ihrem Urheber, ferner die Möglichkeit, daß Gott ihr Gesetze vorschreibe, die Gesetze der Natur und des Geistes im Wunder modificire oder der Welt sich offenbare. Er betrachtet Gott und die Welt als zwei in sich abgeschlossene und von einander getrennte Sphären, welche nur nominell, nicht aber durch ein reales Verhält-

niß mit einander verbunden sind, demnach neben und außer einander bestehen. Die Welt ist nach seiner Ansicht vom ersten Augenblicke ihres Seyns an vollkommen und durchaus so beschaffen, wie sie jetzt ist und immer bleiben wird. Die Gesetze ihrer Entwicklung sind ihr selbst als integrirende Momente ihres eigenen Wesens inhärent, so daß ein Abfall von denselben im Allgemeinen eben so wenig gedacht werden kann, als eine Aenderung ihres Wesens.

So unstatthaft es dieser Dualismus findet, daß die Welt und der creatürliche Geist in ihr seine Grenzen überschreite, und daß dieser in der intellektuellen Anschauung zum Uebersinnlichen und zu Gott sich erhebe, eben so unmöglich ist es nach ihm, daß Gott im Wunder oder wohl gar in der wirklichen Menschwerdung seines Sohnes zum creatürlichen Geiste sich herablasse; eine Erlösung hält er weder für nothwendig, noch für möglich. Von specieller Gnade, von persönlicher Führung und Erleuchtung der Menschen kann nach ihm um so weniger die Rede seyn, als Gottes Weltregierung nicht einmal so weit reicht, um dem Guten überall zum Siege zu verhelfen oder das Mißverhältniß zu beseitigen, welches sich im Leben zwischen sittlicher Vollkommenheit und entsprechender Glückseligkeit nicht selten vorfindet.

Wie er in der Theorie der Natur jedes Atom sammt dem ihm mit allen andern Atomen gemeinsamen Naturgesetze als eine Macht auffaßt, welche völlig unzerstörbar und sich gegen jedes fremde Element zu behaupten gleichsam prädestinirt ist, so stellt er auch das endliche Ich so hoch, daß er ihm in der praktischen Vernunft die höchste Herrschaft über sich und die Macht, sich selbst Gesetze zu geben (absolute Autonomie) und in seinem Willensvermögen die unumschränkte Freiheit, seiner Vernunft zu folgen oder nicht zu folgen, ohne Bedenken zuspricht. Der individuelle Geist kann zwar vermöge seiner Freiheit dadurch, daß er der Sinnlichkeit, welche in dem ihm zugesellten leiblichen Principe die Oberherrschaft hat, Folge leistet, den Vorschriften des Vernunftgesetzes widersprechen; allein ein solcher rein individueller und momentaner Abfall bezieht sich in seinen Wirkungen nur auf das sündigende Individuum selbst und zwar auf diese seine einzelne That, da alle Individuen und so auch das Geistige und Natürliche völlig abgeschieden und für sich getrennt existirende Wesenheiten sind, welche überhaupt keine wesentliche Beziehung zu einander haben. Indeß kann und soll der Mensch seiner Vernunft gehorchen; wenn er dieses thut, so wird eben dadurch alles Frühere, was etwa als Schuld angesehen werden könnte, wieder aufgehoben. Da jedes Ich ein in sich geschlossenes Ganze ist, so können die verschiedenen Persönlichkeiten auch nur als gleich berechtigte neben einander gestellt werden. Durch ihren freien Zusammentritt entsteht die Gesellschaft und im weiteren Kreise der Staat, dessen höchstes Gesetz also der Gemeinwille Aller oder doch der Mehrzahl der vereinigten Individuen ist, in so ferne derselbe als identisch mit der Gemeinvernunft oder dem Gemeinsinne betrachtet werden kann.

§. 72. Widerlegung des Dualismus der neueren Zeit.

Der Dualismus der neueren Zeit entgeht dem Pantheismus nur dadurch, daß er einen neuen Polytheismus einführt, in so ferne nach ihm jedes Atom, wie das Naturgesetz oder die praktische Vernunft ab-

solute Geltung haben soll, so daß es in der That auf Eines hinausläuft, ob man mit dem Pantheismus sagt, Alles sey Gott, oder mit dem Dualismus, alle Dinge seyen Götter. Wenn Gott das höchste Wesen, alles Andere aber eben so selbstständig, eben so ewig und eben so unveränderlich ist, wie er, so sieht man weder ein, wie Gott ist, was er ist, noch wozu es fruchtet, die Welt von ihm durchaus zu trennen. Seine Ansicht von der absoluten Selbstständigkeit der einzelnen Atome läßt sich weder aus der Erfahrung beweisen, noch durch vernünftiges Denken rechtfertigen. In der von ihm behaupteten Zersplitterung erscheint die Welt als ein großer Trümmerhaufen oder höchstens als eine künstliche Maschine ohne lebendigen Einheitspunkt; sie wird ferner auf der Stufe, auf welcher sie gegenwärtig steht, gleichsam festgehalten, und jedes Eintreten eines höheren Lebens ängstlich von ihr entfernt. Nun lehrt aber die Erfahrung, daß unser Leben, wie jenes aller endlichen Wesen überhaupt, nur in dem lebendigen Verbande mit Gott unverkümmert und ganz zu bestehen vermöge, und der Mensch fühlt sehr gut, daß er nicht von sich und von der Welt, aber auch nicht bloß für sich und für die Welt lebt. Es gibt ein unendliches Gut als Quelle und Endziel, welches nicht weit von einem jeden von uns seyn kann, da wir in ihm leben und sind.

Eine absolute Freiheit aber, welche dieser Dualismus jedem Menschen zueignet, findet sich faktisch nirgends vor, sondern die geschöpfliche Freiheit tritt vielmehr überall als eine bedingte und beschränkte auf. Daß die Welt weder aus einem früheren besseren Zustande herabsank, noch einst wieder zu höherer Vollkommenheit sich zu erheben bestimmt ist, ist durchaus nicht zu beweisen, im Gegentheile spricht sehr vieles gegen eine solche Annahme. Das physische Uebel und die Sünde lassen sich durch Scheingründe eben so wenig beseitigen, als ein aufrichtig strebender Mensch den Wunsch, von beiden erlöst zu werden, zu unterdrücken vermag.

Der Mensch fühlt eine Kluft zwischen sich und dem Himmel, aber er fühlt auch, daß dieselbe nicht seyn sollte, und er müßte trostlos seyn, wenn sie ewig zwischen ihm und seinem Schöpfer bestehen würde. Die Offenbarung sagt uns, daß diese Kluft durch unsere Schuld entstand, durch die Gnade Gottes aber auch wieder ausgeglichen werde. Es ist in der Menschwerdung des ewigen Logos zwischen Gott und der Creatur eine Brücke geschlagen und derjenige, welcher diese dadurch abbricht, daß er den Begriff des Messias für einen unmöglichen erklärt, raubt dem Menschen das Beßte und Höchste; er nimmt ihm Alles, was seinem Leben auf Erden und seiner zeitlichen Entwicklung Werth und ewige Bedeutung gibt. Daß die Erlösung von der Sünde und dem Uebel nicht durch eine blosse Moral, noch auch durch ein blosses Gesetz erlangt werden kann, wenn es den Menschen nicht zugleich durch eine seiner natürlichen, für sich allein keineswegs völlig ausreichenden Kraft zugeführte höhere Hülfe möglich gemacht wird, jenes Gesetz zu befolgen und die Moral zu verwirklichen, ist eben so einleuchtend, als die Nutzlosigkeit des Verlangens, daß ein schlechter Baum, ohne daß seine Natur selbst vorher umgewandelt wird, gute Früchte bringen möge. Zudem ist das Moralprincip, welches der Dualismus aufstellt, wie seine Ansicht von dem Staate, höchst verderblich. Der höhere Ursprung des

Staates erhellt doch schon daraus, daß der Mensch nur in ihm seine Aufgabe zu lösen vermag.

Viertes Capitel.

Die Creationslehre.

§. 73. Begründung der Creationslehre.

Während der Dualismus der neueren Zeit nach der Entstehung der Welt nicht forscht, ist nach dem Pantheismus jede Frage nach dem Ursprunge derselben widersinnig, in so ferne nur Gott allein existirt, alles Andere aber eine blosse Modification seines Wesens ist. Allein die Lehre von einer absoluten Autonomie der Welt widerspricht der Erfahrung und dem vernünftigen Denken.

Wenn die Speculation in dieser wichtigen Frage vor Verirrungen sich sichern will, so darf sie nicht vergessen, daß nur bei gehöriger Unterscheidung die gehörige Einigung und nur bei gehöriger Einigung die gehörige Unterscheidung möglich sey. Die Erfahrung lehrt uns, daß irgend ein Seyn der Welt ebenso wahrhaft zukomme, als es Gott zukommt, obschon es ein anderes Seyn, als das Seyn Gottes ist, wie auch ihr Leben von dem Leben Gottes sich wesentlich unterscheidet. Das vernünftige Denken kann die Welt um so weniger für Gott und Gott für die Welt ansehen, als der Unterschied zwischen beiden bis auf die tiefste Wurzel sich heraberstreckt. Diese Verschiedenheit offenbart sich am deutlichsten an dem Leben, welches auf Seite Gottes und auf Seite der Welt ein völlig verschiedenes ist. Die Creatur steht in einem innigen, obwohl je nach der Kraft der ihr verliehenen Selbstthätigkeit bis auf einen gewissen Grad allerdings zerreißbaren Lebensverbande theils mit Gott, theils mit den übrigen erschaffenen Wesen. Dieser Lebensverband, welcher ihr Leben selbst schon vom Anfange an und so für alle Folgezeit begründet, kann nie völlig aufgehoben werden, ohne daß dadurch für das Wesen selbst unmittelbar Tod oder Vernichtung herbeigeführt wird. Man kann diesen Verband als das allgemeine Gesetz des Lebens bezeichnen, dem jedes erschaffene Wesen schon bei der Schöpfung unterworfen ward, welches ihm also angeschaffen oder angeboren ist, weßhalb es sich ihm auch nie ganz entziehen kann. Auch der Geist des Menschen findet sich durch ein Gesetz normirt, welches auf einen absolut heiligen Urheber hinweist; daß aber dieses sein Lebensgesetz sey, geht daraus hervor, daß er nur dann, wenn er den Forderungen desselben nachkommt, jenen Frieden genießt, welcher einen wesentlichen Bestandtheil seines wahren Glückes ausmacht.

So wenig sich die Abhängigkeit der Welt von einem höheren Leben verkennen läßt, eben so wenig kann man ihre relative Selbstständigkeit in Abrede stellen; denn jedes Wesen der Welt hat einen geschlossenen Einheitspunkt des Lebens in sich, welcher nur ihm, nicht Gott, auch nicht einem andern Wesen angehört und seine Unterschiedenheit von allen anderen Dingen ausmacht. Die Causalität, welche der Mensch in seinem sittlichen Leben bewährt, ist von der Nothwendigkeit, welcher die Körperwelt gehorcht, wesentlich verschieden; er kann die materiellen Dinge um so weniger mit sich oder wohl gar mit Gott identificiren, je allseitiger er seine Beschaffenheit und seine Bedürfnisse mit der Beschaf-

fenheit und den Bedürfnissen der Körperwelt vergleicht. Eine unbefangene und sorgfältige Betrachtung der Welt offenbart ihm ferner überall eine wundervolle Zweckmässigkeit. Er überzeugt sich, daß die einzelnen Wesen von den untersten Stufen der materiellen Welt an bis zum Menschen nicht bloß ihrem Begriffe entsprechen und somit für sich Zwecke sind, sondern zugleich auch als Mittel für höhere Zwecke dienen.

Der Mensch vermag weder die materielle Welt, welche sich weder selbst erfassen, noch frei bestimmen kann, als die Ursache des creatürlichen Geistes, noch den creatürlichen Geist, welcher sich abhängig fühlt und nicht einmal sich selbst, geschweige denn die Welt zu ergründen im Stande ist, als Urheber des Universums betrachten; eben so wenig kann er den objektiven allgemeinen Geist als solchen ansehen, in so ferne dieser nur selbstlose oder abstrakte Einheit der endlichen Geister wäre. Wenn nun die Welt auch keine natürliche Entwicklung Gottes seyn kann, weil das Endliche mit dem Unendlichen keine Wesenseinheit und Wesensgleichheit haben kann, so vermag das vernünftige Denken sie nur als freies und zeitliches Produkt einer absolut intelligenten Ursache zu begreifen. Daß diese aber nur der unendliche Geist seyn kann, erkennt der Mensch, welcher erwägt, daß eine Ursache um so mächtiger wirkt, je ideeller sie ist, aus der Mannigfaltigkeit der Kräfte oder relativen Ursachen, welche in der Welt wirken, sowie aus der Zweckmässigkeit ihrer Wirksamkeit. Diese weist auf ein absolut mächtiges und intelligentes Wesen oder auf Gott hin, welcher die Welt durch einen freien Akt seiner Allmacht aus nichts hervorbrachte oder schuf. Die Schöpfung liegt zwischen der Zeugung eines gleichen Wesens und der blossen Umbildung eines schon vorhandenen Stoffes in der Mitte. Es läßt sich durchaus nicht annehmen, daß Gott die Creatur aus seinem Wesen, wie aus einem Stoffe, hervorgebracht habe. Daß aber Gott keines Stoffes bedürfe, um irgend etwas zu verwirklichen, folgt aus der Idee der Allmacht.

§. 74. Inhalt und Vorzüge der Creationslehre.

Nach der Creationslehre schuf Gott die Welt nach der Idee, welche er von Ewigkeit her von ihr in seinem Geiste hatte, im Anfange der Zeit mit voller Freiheit, d. i. er brachte sie durch seinen allmächtigen Willen aus Nichts hervor. Das creatürliche Seyn steht zwar, wie es in der Natur des Geschöpfes liegt, in allseitiger Abhängigkeit von Gott; allein es gehört nicht zum Leben Gottes, sondern besitzt auch relative Selbstständigkeit. Wie Gott der Schöpfer aller Dinge ist, so ist er auch ihr Erhalter und Regent und ihr höchstes Ziel.

Die Creationslehre befriediget das vernünftige Denken eben so sehr, wie sie mit der Geschichte harmonirt. Sie hält die Einheit, Geistigkeit und Persönlichkeit Gottes, so wie seine Allmacht, Freiheit und Heiligkeit fest und identificirt die Welt nicht mit dem Wesen und Leben Gottes, sondern erkennt ihre relative Selbstständigkeit an. Da sie die Welt als eine freie Produktion des allmächtigen Willens Gottes betrachtet, nicht aber als die Selbstdarstellung des Absoluten, so ist sie nicht genöthiget, den Geschöpfen gegen alle Thatsachen der Erfahrung durchgängige G l e i c h a r t i g k e i t mit Gott beizulegen, wie dieß der Pantheismus thut; sie erkennt ferner, daß die Beschaffenheit der verschiedenen

Wesen der Welt von der Weisheit und dem freien Willen Gottes abhängt, welcher denjenigen Geschöpfen, welche er zur höhern Ordnung der übersinnlichen Welt berief, einen übersinnlichen Charakter, die Vernunft und den freien Willen, verlieh. Diese Vorzüge sind aber für die übrigen, welche als Mittel zu höheren Zwecken dienen, nicht nothwendig, weßhalb diese wohl objektiv, aber nicht subjektiv vernünftig sind. Geht alles endliche Daseyn, wie dieß nach der Creationslehre der Fall ist, von einem absolut weisen und mächtigen Wesen aus, so kann die Welt, welche ihrer Substanz und ihrer Form nach von ihm abhängt, in jedem Momente so geleitet werden, wie es die Verwirklichung des Zweckes erfordert, um dessenwillen sie geschaffen wurde. Der allgegenwärtige, persönliche Gott kann sich ferner dem Menschen offenbaren, wie und wann es den Verhältnissen desselben angemessen ist; er kann die Gesetze der Natur und des creatürlichen Geistes im Wunder modificiren und nicht bloß einzelne Menschen erleuchten, sondern sich auch mit ihnen vereinigen, ohne ihre relative Selbstständigkeit aufzuheben, da er keine lieblose Macht oder machtlose Liebe ist, wie der Gott des Pantheismus; er kann den Menschen durch seine Gnade zum Guten anregen und ihn in der Vollbringung desselben unterstützen, ohne durch diesen seinen persönlichen Einfluß, welcher von jenem einer blinden Naturkraft wesentlich verschieden ist, die creatürliche Freiheit aufzuheben. Wie Gott der Urheber und Erhalter der physischen Weltordnung ist, so ist er auch der Schöpfer der moralischen, und da diese ohne die bürgerliche Gesellschaft nicht verwirklichet werden kann, so ist diese nach der Creationslehre keineswegs das Resultat eines willkürlichen Vertrages, sondern göttliche Anordnung, der sich der Einzelne nicht nach Belieben entziehen darf. Endlich weiß nur sie, was Geschichte ist, weil sie ein Uebergeschichtliches kennt, welches allein der Geschichte erst einen bleibenden Grund, einen höheren Sinn und vernünftigen Verlauf gibt, während der Pantheismus die Geschichte in das göttliche Leben selbst hineinverlegt, der Dualismus aber allen Lebensverband zwischen Gott und der Creatur aufhebt. Die Creationslehre, welche uns zu einem überweltlichen, absolut weisen und heiligen Urheber, Erhalter und Regenten aller Dinge führt, erhält aber ihre volle Begründung durch die speculative Theologie.

Zweiter Theil.

Die speculative Theologie.

§. 75. Begriff und Eintheilung derselben.

Die speculative Theologie ist die wissenschaftlich begründete Erkenntniß Gottes als des absoluten Principes und Endzweckes aller Dinge und seines Verhältnisses zur Welt, in so ferne diese Erkenntniß aus der Vernunft geschöpft wird. Sie hat mit der positiven Theologie denselben Inhalt, unterscheidet sich aber von ihr durch die Erkenntnißquelle, welche für sie vorzugsweise die Vernunfterfahrung ist, während die positive einzig auf die unmittelbare göttliche Offenbarung sich stützt. Beide müssen in ihren Resultaten mit einander übereinstimmen, in so ferne Vernunft und Offenbarung einander voraussetzen und bedingen, sich demnach nicht widersprechen können. Ohne Vernunft hätte der Mensch kein Organ, um das Uebersinnliche zu erkennen und die göttlichen Offenbarungswahrheiten zu verstehen, ohne höhere Offenbarung aber würde die endliche Vernunft kaum zur allseitigen Erkenntniß jener Wahrheiten gelangen, welche für das höhere Leben des Menschen von so unermeßlicher Bedeutung sind. Die speculative Theologie wird aber nur dann mit der positiven übereinstimmen, wenn der Geist des Forschers harmonisch entwickelt und sein inneres, dem Göttlichen zugebildetes Auge nicht durch ein unreines Herz verdunkelt oder wohl gar in der Weise abgestumpft ist, daß es das Uebersinnliche nicht zu schauen vermag, endlich wenn er der Beschränktheit des menschlichen Wissens stets eingedenk ist und nicht vergißt, daß er die Tiefen der Gottheit um so weniger ergründen könne, als er nicht einmal eine vollkommene Erkenntniß der Welt zu erlangen vermag.

Die speculative Theologie, welche zuerst das Daseyn Gottes wissenschaftlich zu begründen, sodann aber das Wesen Gottes und sein Verhältniß zur Welt näher zu betrachten hat, zerfällt in drei Abschnitte.

Erster Abschnitt.

Das Daseyn Gottes.

§. 76. Das Daseyn Gottes als Thatsache des Bewußtseyns.

Der Mensch vermag schon durch seine natürlichen Geisteskräfte zu der Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes zu gelangen. Sobald er seiner völlig bewußt ist, fühlt er, daß er von einer höheren Macht abhängig sey, und erkennt in dieser den Grund seines Seyns und Lebens, in so ferne in der gesunden Natürlichkeit Gefühl und Erkenntniß innigst verschlungen sind. Je mehr er den realen Verband erkennt, in welchem er mit einer höhern Macht steht, desto lebhafter überzeugt er sich von dem Daseyn Gottes. Allein diese Ueberzeugung tritt keineswegs unmittelbar hervor, sondern bedarf, wie die gesammte Bildung des Menschen, einer Anregung und Vermittlung. Dieses Gottesbewußtseyn, zu welchem jener Mensch gelangt, der die ihm verliehenen Geisteskräfte gehörig entwickelt, bildet die natürliche Grundlage der wissenschaftlichen Behandlung der positiven Religion.

Diejenigen Gelehrten, welche der Vernunft die Fähigkeit absprechen, zur Erkenntniß des Daseyns Gottes zu gelangen, werden schon durch die Sprache widerlegt; denn Vernunft stammt von Vernehmen; wir vernehmen oder erkennen aber vermittelst derselben das Uebersinnliche. Daß diejenigen, welche ihr inneres Auge absichtlich von dem Göttlichen abkehren und ihr Gemüth jeder höheren Anregung verschließen, dagegen aber den sinnlichen Begierden blindlings gehorchen und durch den verderblichen Einfluß, welchen Leidenschaften auf sie ausüben, an Geist und Gemüth verwildern, in ihrem Herzen sprechen, es sey kein Gott, kann nicht befremden.

§. 77. Das Daseyn Gottes als Thatsache der Geschichte.

Jede Religion, selbst die entartetste, beweist die Existenz Gottes. Wenn der Mensch sich absolut vollkommen, mithin von keinem höhern Wesen abhängig fühlte, so ließe sich das Vorhandenseyn des Götzendienstes eben so wenig erklären, als das dem Menschen eigenthümliche Abhängigkeitsgefühl und die demselben entsprechende Aeußerung, so wie der ihm eigene Zug zu dem Uebersinnlichen. Nun kann man nicht zweifeln, daß ein allen Völkern zu allen Zeiten eigenes Gefühl einen realen Grund habe. Dieser ist kein anderer, als das wirkliche Daseyn eines höchsten Wesens, welches dem Menschen dasselbe eingepflanzt hat. Die mannigfachen Entstellungen, welche trotz der Allgemeinheit dieses Abhängigkeitsgefühles die Idee Gottes bei vielen Völkern erfuhr, erklären sich theils aus dem Mangel an geistiger Entwicklung, theils aus sittlicher Verkommenheit; indeß ist das Abhängigkeitsgefühl bei keinem Volke vertilgt. Es gibt zwar Völker, welche für den wahren Gott keinen entsprechenden Namen haben, weil ihr Gottesbewußtseyn getrübt ist; allein die sich in ihnen regende Furcht vor gewissen Mächten, welcher Art diese auch immer seyn mögen, beurkundet deutlich, daß auch bei ihnen das Abhängigkeitsgefühl, wenn dasselbe auch durch die Einflüsse ihres moralischen Zustandes sehr getrübt wurde, keineswegs erstickt sey. Eine Vernichtung dieses Gefühles ist nicht möglich, weil es im innersten Wesen des Menschen wurzelt. Dieses Abhängigkeitsgefühl, welches sich im selbstbewußten Leben des einzelnen Menschen, wie in der Geschichte offenbart, bildet die Grundlage der speculativen Beweise für das Daseyn Gottes.

§. 78. Beweisbarkeit des Daseyns Gottes.

Das Daseyn Gottes beweisen heißt den Gedanken: Gott, der vollkommenste Geist, existirt, mit einem andern objektiv gültigen, wahren Gedanken in einen solchen nothwendigen Zusammenhang bringen, daß der menschliche Geist vermöge der Denkgesetze genöthiget ist, mit diesem Gedanken auch jenen, daß Gott existirt, für wahr zu halten. Der Gedanke, daß Gott existirt, ist für denjenigen, der den Inhalt desselben denkend erfaßt, allerdings gewiß, weil das Prädicat mit dem Subjekte identisch ist und die Existenz vom Wesen Gottes ohne Widerspruch sich nicht trennen läßt. In so ferne aber der Inhalt dieses Gedankens uns nicht unmittelbar gegeben ist, so bedarf das Daseyn Gottes allerdings des Beweises, d. h. der wissenschaftlichen Vermittlung durch andere mit ihm in unmittelbarer Beziehung stehende Wahrheiten,

deren Bedeutung uns vollkommen klar ist. Allein die auf die speculativen Beweise sich gründende Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes würde nicht so leicht hervorgebracht oder befestiget werden, wenn nicht der Zug zu dem Uebersinnlichen und das Gefühl der Abhängigkeit von Gott so tief in dem innersten Wesen des Menschen begründet wäre. Weil aber die vernünftige Seele des Menschen einen übersinnlichen Charakter hat, so kann durch die Hinweisung auf den nothwendigen Zusammenhang, in welchem andere Wahrheiten mit dem Gedanken des Daseyns Gottes stehen, die Existenz Gottes auf dem Grunde des ihr eingepflanzten Abhängigkeitsgefühles desto leichter ein Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntniß für sie werden.

Indeß muß die Nachweisung des Daseyns Gottes von der Anerkennung desselben wohl unterschieden werden. Die innere Wahrheit der Beweise kann durch die verkehrte Richtung eines Menschen nicht umgestossen werden, wohl aber kann er ihnen in Folge derselben die Anerkennung versagen. Der unbefangene und unverdorbene Mensch wird die Wahrheit, welche diese Beweise haben, anerkennen, nicht aber der gottlose und von Vorurtheilen beherrschte. Allein wenn ihnen dieser auch die Anerkennung versagt, so wird dadurch ihre Wahrheit eben so wenig aufgehoben, als der christliche Glaube durch das seinem Geiste widersprechende Verhalten so vieler Scheinchristen die Kraft verliert, alle selig zu machen, welche ihn mit reinen Herzen aufnehmen und aus ihm leben.

§. 79. Abweisung der Einwürfe gegen die Beweisbarkeit Gottes.

Das Daseyn Gottes ist nach der Ansicht vieler Gelehrten ein Gegenstand des unmittelbaren Wissens, weil dasselbe die gewisseste, mit der Vernunft selbst identische Wahrheit sey. Andere dagegen behaupten, das Daseyn Gottes sey kein Objekt des Wissens, sondern nur des Glaubens; weil jeder Beweis ein Wissen bewirke, so könne derselbe auf das Daseyn Gottes nicht angewendet werden. Während diese Forscher auf der einen Seite die Idee Gottes dem Menschen angeboren seyn lassen, machen sie auf der andern die Erkenntniß Gottes von dem Glauben allein abhängig. Andere wenden ein, daß ein Wesen, welches gewußt werden könne, nicht Gott, sondern ein von einem höheren Seyn abhängiges Wesen sey; das Daseyn Gottes beweisen wollen, heiße die Existenz des absoluten Princips aller Dinge von einem höheren Grunde abhängig machen, womit die Idee Gottes aufgehoben würde. Endlich leugnete Kant in Folge seines Empirismus die Beweisbarkeit Gottes aus Gründen der theoretischen Vernunft, während er sie aus Gründen der praktischen nicht bloß für möglich erklärte, sondern auch durch seinen moralischen Beweis zu verwirklichen suchte. Eine große Anzahl von Gelehrten nahm diesen Widerspruch ohne weitere Prüfung als Wahrheit an und bot alle Gründe auf, um dieser Behauptung einige Wahrscheinlichkeit zu verschaffen.

Allein diese Einwürfe beruhen sämmtlich auf irrigen Ansichten. Was den ersten anbelangt, so ist dagegen zu erinnern, daß das Wissen ein Erkennen oder Fürwahrhalten aus objektiv zureichenden Gründen ist und eben deßhalb die Vermittlung in sich schließt. Da nun die Unmittelbarkeit diese negirt, so muß das unmittelbare Wissen, wenn es nicht

für einen sich selbst widersprechenden Begriff erklärt werden soll, mit der Anschauung identisch gesetzt werden. Wenn man also behauptet, Gottes Daseyn sey ein Gegenstand des unmittelbaren Wissens, so kann dieß nichts Anderes bedeuten, als Gottes Daseyn sey ein Gegenstand der Anschauung. Die Behauptung aber, daß das Daseyn Gottes ein Gegenstand der intellektuellen Anschauung sey, ist eigentlich nichts Anderes, als der ontologische Beweis vom Daseyn Gottes in seinem Keime, in welchem allerdings die im Begriffe der Vernunftanschauung gelegene Gewißheit von dem Daseyn Gottes erst zum klaren und richtigen Verständniß gebracht wird. Indeß hat dieser Einwurf in der Regel eine ganz andere Bedeutung. Er rührt nicht selten von solchen her, welche Lehren des Pantheismus annehmen, ohne ihren Sinn oder ihre Folgen gehörig zu erwägen. Während eine unbefangene Philosophie Gott als absolut vernünftiges, überweltliches Wesen faßt, hat der Pantheismus an die Stelle des persönlichen Gottes ein abstraktes Seyn oder die unpersönliche Vernunft gesetzt. Ist nun Gott nichts Anderes, als der menschliche Denkproceß, dann ist das Daseyn Gottes allerdings ein Gegenstand des unmittelbaren Wissens und jeder Beweis unnöthig. Wenn aber das Daseyn Gottes von dem unmittelbaren Gottesbewußtseyn, welches der Pantheismus lehrt, abhängen würde, so gäbe es weder Gottesleugner, noch einen eigentlichen Beweis für das Daseyn Gottes; der Beweis wäre dann nicht einmal eine der Analysirung und Verdeutlichung eines Satzes ähnliche Entwicklung und Erklärung. Allein wie die Erfahrung zeigt, daß es theoretische Gottesleugner gibt, so gibt es auch eine Beweisbarkeit Gottes.

Mit der Behauptung, daß die Erkenntniß Gottes einzig auf dem Glauben beruhe, jeder Beweis aber für das Daseyn Gottes zum Pantheismus führe, ist gesagt, daß die Vernunft in dem höchsten Objekte des Wissens irren müsse; diese natürliche Folge der irrigen Annahme vieler Gelehrten verträgt sich aber durchaus nicht mit ihrer Ansicht, daß die Idee Gottes allen Menschen angeboren sey. Glaube und Vernunft haben nach dieser Lehre keinen Punkt, von wo aus sie sich einigen könnten, sondern sie widersprechen sich und begründen eine entgegengesetzte Wahrheit, was nicht denkbar ist.

Der dritte Einwurf gründet sich auf die irrige Voraussetzung, daß in einem jeden Beweise die Erkenntnißgründe zugleich auch die Realgründe enthalten müssen. Nach dieser Ansicht ist das Daseyn Gottes allerdings nicht zu beweisen, weil Gott, wenn sein Daseyn aus der Existenz eines andern Wesens als seinem objektiven Grunde abgeleitet würde, nothwendig aufhörte, das absolute Princip zu seyn, das Seyn Gottes aber einer höheren Begründung nicht fähig oder bedürftig ist. Allein außer diesem Beweise hat man stets auch denjenigen als gültig angenommen und vermöge des Begriffes des menschlichen Beweisverfahrens auch immer als gültig annehmen müssen, in welchem die Erkenntnißgründe eine objektive Folge enthalten, welche nur unter der Voraussetzung des in dem zu beweisenden Satze enthaltenen objektiven Grundes möglich ist. Die von diesem Standpunkte aus geführten Beweise von dem Daseyn Gottes müssen aber solche Erkenntnißgründe enthalten, daß die darin ausgedrückte Objektivität den einzigen Grund ihrer Möglichkeit in der Existenz Gottes als des allervollkommensten Wesens hat.

Der Widerspruch endlich, in welchen sich Kant dadurch mit sich selbst verwickelte, daß er der nämlichen Vernunft, welche auf praktischem Gebiete absolute Selbstständigkeit haben soll, auf dem theoretischen alle Möglichkeit der Erkenntniß des Uebersinnlichen absprach, erklärt sich aus seiner irrigen Erkenntnißtheorie und seiner falschen Ansicht von dem Wesen der Vernunft, die ihm nichts Anderes war, als ein Vermögen zu schließen.

§. 80. Zahl und Zusammenhang der Beweise.

Unter den Beweisen, welche für das Daseyn Gottes geführt werden, sind der ontologische, der cosmologische, der physicotheologische und der moralische die wichtigsten, auf welche sich alle übrigen zurückführen lassen. Während der ontologische sich auf die Idee Gottes stützt und aus der Beschaffenheit ihres Inhaltes die Existenz Gottes ableitet, schließt der cosmologische aus den in der Welt wirkenden bedingten Ursachen auf eine absolut freie, der physicotheologische aber von der zweckmässigen Einrichtung der Welt auf einen absolut vernünftigen Schöpfer, der moralische endlich von den Forderungen des Sittengesetzes auf einen absolut heiligen Urheber desselben. Berücksichtigt man die Wichtigkeit dieser Beweise, so nimmt jene Fassung des ontologischen, welche die Nothwendigkeit eines absolut vollkommenen Wesens erweist, die erste Stelle ein; sieht man aber auf das Verhältniß, in welchem dieselben zur Entwicklung unserer Erkenntniß Gottes stehen, so gehen ihm der cosmologische, physicotheologische und moralische voran; denn das von Gott Erkennbare, nämlich seine Kraft und Wesenheit, ist am Schöpfungswerke sichtbar und allen Menschen, mithin auch den Heiden, ist das natürliche Gesetz in das Herz geschrieben, was ihr harmonisches oder disharmonisches Gewissen beurkundet.

I. Der ontologische Beweis.

§. 81. Inhalt des ontologischen Beweises.

Der ontologische Beweis folgert zunächst aus der Idee Gottes, welche der Mensch durch intellektuelle Anschauung gewinnt, daß sie kein blosses Gedankengebilde seyn könne, sondern Realität haben müsse, d. h. daß ihr ein reales, mit der Idee nicht identisches Wesen entspreche, weil kein Wissen ohne Gewußtes denkbar ist. Ferner ist Gott seiner Idee nach das allervollkommenste Wesen, über dem nichts Vollkommneres gedacht werden kann. Wäre nun Gott ein blosser Gedanke, so ließe sich ein höheres Wesen denken, welches nicht bloß in der Vorstellung, sondern auch in der Wirklichkeit existirte, d. h. wollte man Gott zwar als das alle Vollkommenheiten in sich schließende Wesen denken, aber die des Daseyns negiren, so beginge man einen Widerspruch, in so ferne man durch eine solche Verneinung den Begriff der absoluten Vollkommenheit aufheben würde, weil einem Wesen, welches vermöge seines Begriffes alle Vollkommenheiten besitzt, nothwendig auch wirkliches Seyn zukommen muß. Ist nun Gott das Wesen, welchem vermöge seines Begriffes alle Vollkommenheiten eignen, so muß er nothwendig existiren. Wer die Idee Gottes richtig erfaßt, der erkennt, daß sie nicht bloß zufällige, sondern nothwendige Existenz in sich schließt, welche sich von ihr

eben so wenig trennen läßt, als sie erst zu ihr hinzukommt. Nur Vorurtheile hindern Viele, dieses einzusehen; weil sie sich oft nach Willkür Ideen machen, so werden sie auch bei der Betrachtung der Idee Gottes leicht zweifelhaft, ob dieselbe nicht ebenfalls eine willkürlich gebildete oder wenigstens eine solche sey, in deren Begriffe die Existenz nicht nothwendig liegt.

Endlich ist die Idee Gottes ein nothwendiger Gedanke des menschlichen Geistes. Der Mensch, welcher ein bedingtes, endliches und daher unvollkommenes Wesen ist, muß, um sich als dieses denken zu können, vermöge des Gesetzes des zureichenden Grundes das absolut nothwendige und vollkommene, von ihm verschiedene Wesen als wirklich existirend denken, weil nur unter der Voraussetzung der Existenz des absolut nothwendigen und vollkommenen Wesens der Gedanke des bedingten, endlichen und unvollkommenen Wesens möglich ist. Auch setzt das vernünftige Denken ein höchstes, absolut vernünftiges Wesen voraus, ohne welches die Objekte des Denkens keine Wahrheit hätten. Wären aber dieselben nicht objektiv vernünftig, d. h. verwirklichte Gedanken eines absolut vernünftigen, denkenden Wesens, so widerspräche das endliche Denken seinem Streben, die Wahrheit zu ermitteln. Der Glaube des denkenden creatürlichen Geistes an die Möglichkeit der Erkenntniß der Wahrheit und die große Befriedigung, welche dieselbe gewährt, setzt also nothwendig die Realität des Grundes aller Wahrheit, das Daseyn Gottes, voraus.

§. 82. Einwendungen gegen den ontologischen Beweis.

Kant wendet gegen die Folgerung des ontologischen Beweises, daß das absolut vollkommene Wesen nicht als nicht existirend gedacht werden könne, ein, daß, wenn man das Prädicat in einem identischen Urtheil aufhebe und das Subjekt behalte, ein Widerspruch entspringe, weßhalb man sage, jenes komme diesem nothwendiger Weise zu; hebe man aber das Subjekt sammt dem Prädicate auf, so entstehe kein Widerspruch, weil nichts mehr da sey, dem widersprochen werden könnte. Ein Dreieck setzen und doch die drei Winkel desselben aufheben, sey widersprechend; hebe man aber das Dreieck sammt seinen drei Winkeln auf, so begehe man keinen Widerspruch. Gerade so sey es mit dem Begriffe eines absolut nothwendigen Wesens bewandt. Ferner bemerkt er, daß, wenn man von irgendeiner gegebenen Existenz einen richtigen Schluß auf die Existenz eines unbedingt nothwendigen Wesens zugebe, daraus noch gar nicht folge, daß der Begriff eines eingeschränkten Wesens, welches nicht die höchste Realität hat, der absoluten Nothwendigkeit widerspreche.

§. 83. Widerlegung dieser Einwürfe.

Wenn auch die Existenz eines Dreieckes mit seinen Eigenschaften in so ferne, als die Existenz desselben bedingt und deßhalb aufhebbar ist, aufgehoben werden kann, ohne daß man sich eines Widerspruches schuldig macht, so kann doch die Aufhebung der Existenz des absolut nothwendigen Wesens nicht auf gleiche Weise ohne Widerspruch vorgenommen werden. So wie nun von einem Dreiecke nie die drei Winkel und die drei Seiten als wesentliche Bestimmungen desselben negirt wer-

den können, eben so kann auch von dem absolut nothwendigen Wesen die Existenz als eine wesentliche Bestimmung desselben nie ohne Widerspruch negirt werden, weil das nothwendige Wesen das absolut Seyende ist, welches alles bedingte Daseyn erst möglich macht. Wird nun von dem absolut nothwendigen Wesen gesagt, daß es nicht existire, so wird dadurch ausgedrückt, daß das absolut Seyende nicht existire, was der größte Widerspruch ist.

Gegen Kants Bemühungen aber, die Identität des allervollkommensten und des absolut nothwendigen Wesens zu leugnen, ist zu erinnern, daß die Begriffe eines eingeschränkten und eines absolut nothwendigen Wesens sich widersprechen; denn der Begriff des absolut nothwendigen Wesens ist der jenes Wesens, welches aus und durch sich selbst existirt; dieß ist aber der Begriff des unbeschränkten, vollkommensten Wesens. Wenn das absolut nothwendige Wesen ein anderes wäre, als das unbeschränkte und vollkommenste, so wären, wenn dieses existirte, zwei absolute Wesen gegeben, was in so ferne nicht möglich ist, als das eine das andere in seiner Absolutheit oder Vollkommenheit vernichtete. Wäre aber das absolut nothwendige Wesen ein beschränktes, außer und über welchem kein unbeschränktes Wesen existirte, so würde es einer Schranke unterworfen seyn, welche entweder außer oder in ihm selbst läge; wäre diese Schranke außer ihm, so müßte sie in einem oder durch ein Wesen gegeben seyn, welches das absolut nothwendige Wesen beschränkte und deßhalb zu einem eingeschränkten herabsetzte; es müßte also außer und über dem absolut nothwendigen Wesen ein vollkommneres Wesen geben, welches dasselbe beschränkte und deßhalb als solches vernichtete. Wäre aber die Schranke und damit der Mangel in dem absolut nothwendigen Wesen selbst, so würde dieses durch die in ihm liegende Schranke nach seiner Absolutheit negirt und unter dasjenige Wesen herabgesetzt, welches die Schranke in ihm setzt.

Hätte Kant sich zur Erfassung des Begriffes des absolut nothwendigen Wesens erhoben und die Idee Gottes nicht als eine leere Abstraktion betrachtet, so würde er den ontologischen Beweis nicht in der Art bestritten haben, wie er es that. Von einem angeblichen Hinzukommen der Existenz zu der Idee Gottes kann schon darum keine Rede seyn, weil der Begriff dem Begriffenen nicht vorangeht. Sodann ist es ein furchtbarer Irrthum, wenn man behauptet, daß der Idee Gottes als des allervollkommensten Wesens, obwohl sie ein nothwendiger Gedanke ist, doch deßhalb keine Realität zukomme, weil Gott kein Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung ist (diese war für Kant wegen seines Empirismus das einzige Criterium der Realität). Wer von einem solchen Vorurtheile verblendet ist, vermag sich freilich nicht zur Erkenntniß der Bedeutung des ontologischen Beweises zu erheben.

§. 84. Der ontologische Beweis des Pantheismus.

Die negative Philosophie kann keinen Beweis für das Daseyn Gottes führen, weil sie den Zusammenhang des Erkennens mit dem Erkannten nicht erfaßt, sondern Beides miteinander identificirt. Während nach Schelling Gott in dem ontologischen Beweise sich selbst hervorbringt, ist nach Hegel der reine Begriff der absolut göttliche Begriff selbst und der logische Verlauf ist die unmittelbare Selbstbestimmung Gottes zu dem

Seyn, der ontologische Beweis also die dialektische Entwicklung, in welcher sich der absolute Begriff Objektivität gibt. Allein Gott ist persönlicher, überweltlicher Urheber aller Dinge und als absolut vollkommener Geist unveränderlich, so daß von einer Selbstentfaltung Gottes keine Rede seyn kann. Der Pantheismus verkennt das Wesen des Beweises, welcher aus der nothwendigen Verbindung, in der ein Gedanke mit einem andern objektiven, als wahr anerkannten Gedanken steht, die Wahrheit desselben ableitet. Ist, wie dieß in der Lehre des Pantheismus der Fall ist, die Objektivität blosser Schein, so ist gar kein Beweis für das Daseyn Gottes mehr möglich.

II. Der cosmologische Beweis.

§. 85. Inhalt des cosmologischen Beweises.

Das vernünftige Denken nimmt in Folge des in dem Denkprocesse hervortretenden Causalitätsbegriffes, welcher mit dem Setzen des zureichenden Grundes zusammenfällt, als gewiß und nothwendig an, daß alles Seyn und jede Veränderung einen zureichenden Grund habe. Die endlichen Dinge, welche die Welt darbietet, wurzeln in andern und diese wieder in andern. Allein die Reihe der bedingten Ursachen, welche in der Welt wirken, kann nicht unvernünftiger Weise in's Unendliche fortgehen, weil der Begriff der Reihe an sich selbst der des Fortganges von einem Ersten durch ein Mittleres zu einem Letzten ist, wobei es nichts zur Sache thut, ob das Mittlere durch ein oder durch mehrere Glieder ausgedrückt wird, in einer in's Unendliche gehenden Reihe aber weder ein Erstes, noch ein Letztes, noch auch ein Mittleres existirte. Die thatsächlich bestehende Causalitätsreihe kann nur eine endliche seyn, weil ein Glied bedingt ist, wie das andere; deßhalb darf die Unbestimmtheit durch Abbrechung der Reihe und durch die Setzung einer ersten Ursache aufgehoben werden. Weil nun die erste Ursache in der Sinnenwelt, in welcher bloß bedingte, zufällige Wesen existiren, nicht anzutreffen ist, so wird das vernünftige Denken vermöge des unbestreitbaren Gesetzes des zureichenden Grundes genöthigt, über die sichtbare Welt hinauszugehen und ein überweltliches, absolut nothwendiges Wesen als Realgrund alles Seyenden zu setzen. Die weltbedingende Ursache aber kann nur die absolute Macht seyn. Wenn aber, was die Erfahrung zeigt, eine Macht um so stärker wirkt, je ideeller sie ist, so kann die absolute Macht als absolute Ursache aller relativen Ursachen nur als absoluter Geist gedacht werden. Der cosmologische Beweis ruht also auf dem Satze, daß es keine Reihe bedingter Ursachen ohne eine bedingende geben kann; der Kern desselben liegt darin, daß eine Reihe von einander bedingenden Gliedern, von denen jedes durch seine bedingende Kraft auf einen letzten gemeinsamen, die ganze Reihe bestimmenden Punkt hinweist, ohne diesen widersprechend ist.

§. 86. Andere Fassung des cosmologischen Beweises.

Es ist eine Thatsache der Erfahrung, daß die sichtbare Welt veränderlich ist, was das Wachsthum der materiellen Organismen und der allgemeine Zeitwechsel beurkunden. Die Veränderung aber ist durch das Einwirken eines höheren Wesens bedingt; denn nichts gibt sich allein

eine höhere Form, was uns schon die Entwicklung der Pflanzen zeigt, welche von dem Einflusse der Luft und des Lichtes abhängt. Demnach schließen wir wegen der Veränderung des Endlichen, welche einen sie bestimmenden Realgrund erfordert, daß dasselbe nicht bloß hinsichtlich seiner Entwicklung, sondern auch hinsichtlich seiner Substanz nicht immer bestand, sondern ursprünglich von einem absolut selbstständigen und unveränderlichen Wesen geschaffen ward. Der Mittelsatz besteht darin, daß die Welt vermöge ihres Wesens ohne lebendigen Verband mit Gott, dem Urlebendigen, nicht bestehen kann.

Sehen wir endlich auf die Stufenfolge, welche die Weltwesen bilden, so überzeugen wir uns, daß sie Realität, Wahrheit, Güte und andere Vollkommenheiten nach bestimmten und sehr verschiedenen Graden in sich aufweisen. Eine solche Stufenreihe ist aber an sich selbst die Annäherung an ein Höchstes, auf welches sie hinweist, und worin sie ihren Grund hat. Es muß also ein absolut Reales, Wahres und Gutes existiren, welches die Ursache aller in den Dingen sich ausdrückenden Realitätsgrade ist, dieses höchste Reale aber ist Gott.

§. 87. Einwürfe gegen den cosmologischen Beweis.

Auch der cosmologische Beweis wurde vielfach angefochten. Kant ging von der Ansicht aus, daß der Grundsatz, vom Zufälligen auf eine Ursache desselben zu schließen, nur in der Sinnenwelt von Bedeutung sey, außerhalb derselben aber nicht einmal einen Sinn habe; die Vernunft sey nicht berechtiget, denselben über die Erfahrung hinaus anzuwenden. Es enthalte dieser Beweis ferner eine falsche Selbstbefriedigung der Vernunft, in Ansehung der Vollendung der Reihe der Bedingungen; man lasse endlich alle Bedingung, ohne welche doch kein Begriff einer Nothwendigkeit stattfinden könne, weg, und nehme, da man alsdann nichts weiter begreifen könne, dieses für eine Vollendung seines Begriffes an. Zudem sey der cosmologische Beweis nur eine andere Wendung des ontologischen; man setze bei demselben das Daseyn Gottes stillschweigend schon voraus.

§. 88. Widerlegung dieser Einwürfe.

Abgesehen davon, daß Kants Einwendungen aus einer irrigen Erkenntnißtheorie stammen, liefert schon die tägliche Erfahrung, welche man über das menschliche Handeln macht, den Beweis, daß das Causalitätsgesetz nicht bloß in der Sinnenwelt von Bedeutung sey, sondern daß durch das Denken und sittliche Handeln fortwährend über dieselbe hinausgegangen werde. Denn in diesem offenbart sich ununterbrochen ein Princip als letzte Ursache von Erscheinungen in der Sinnenwelt, welches alle Sinnenwelt überschreitet; dieses Princip ist der vernünftige, freie Geist des Menschen. Wenn nun Kant selbst im Gebiete des sittlichen Handelns eine Gültigkeit des Causalitätsgesetzes über die Sinnenwelt hinaus anerkennen muß, so kommt er mit sich selbst in Widerspruch, wenn er dasselbe in dem Gebiete der sinnlichen Welt leugnet. Das nothwendige Wesen darf nicht so aufgefaßt werden, als forderte es äußere Bedingungen, weil es in diesem Falle zwar in der Form der äußern Nothwendigkeit, aber nur als ein bedingt nothwendiges oder als ein zufälliges Wesen gedacht wird, dessen Nichtexistenz möglich ist, son-

dern man muß sich zu dem Begriff des absolut Nothwendigen erheben, wenn man sich vor Irrthum bewahren will. Endlich setzt der cosmologische Beweis das Daseyn Gottes keineswegs stillschweigend schon voraus, sondern er schreitet ganz naturgemäß von den relativen Ursachen zu der absoluten fort, welche nur der absolute Geist seyn kann, in so ferne eine ihrer selbst nicht bewußte, mithin auch nicht mächtige Ursache nicht als erste Ursache gedacht werden kann. Dieser Geist aber kann nicht der objektive, allgemeine Geist der Pantheisten seyn, welcher nur selbstlose oder abstrakte Totalität der endlichen Geister ist. Wie der Mensch von den endlichen Ursachen, von denen er sich nur relativ bedingt fühlt, eine absolute Ursächlichkeit genau unterscheidet, von der er sich abhängig fühlt, wie er die ihm gegenüberstehende materielle Welt abhängig und bedingt erkennt, so steht er ein, daß das Reich des endlichen Geistes, wie jenes der Körperwelt, freie Schöpfung eines absolut vernünftigen, persönlichen Wesens sey.

§. 89. Der cosmologische Beweis der Pantheisten.

Nach dem Pantheismus hat der cosmologische Beweis nur die Bestimmung, darzuthun, daß das absolute Wesen, dessen Existenz durch denselben als nothwendig erschlossen wird, die Substanz der zufälligen Dinge ist, welche die Accidentien dieser Substanz bilden. Da die absolute Substanz nur durch die Vermittluug dieser Accidentien ihre Wirklichkeit erhält, so ist das absolut nothwendige Wesen nur dem Begriffe nach von den zufälligen Dingen verschieden, mithin eine Möglichkeit ohne Wirklichkeit. Diese Fassung des Beweises zeigt also, daß, wenn die absolute Substanz nur in endlichen Dingen sich darlebt, ihr eben so wenig eine Wirklichkeit zukomme, als der Welt. Damit wird aber alles vernünftige Denken aufgehoben.

III. Der physicotheologische Beweis.

§. 90. Inhalt des physicotheologischen Beweises.

Während der cosmologische Beweis bei der Frage nach dem Grunde des Seyns der Welt zu einem absoluten Urgeiste als der absolut vernünftigen Ursache aller Dinge gelangt, welche nothwendig vor und über der Welt ist, schreitet der physicotheologische oder teleologische Beweis von dem blossen Daseyn der Welt zu der Beschaffenheit derselben fort und sucht den Grund derselben zu ermitteln. Die Eigenschaften der Welt, welche hier zunächst in Betracht kommen, sind Ordnung, Harmonie, Zweckmässigkeit und Schönheit. Ein Gedanke ist die Grundlage des Ganzen und seiner Theile. Von welcher Seite immer die Wissenschaft in die Natur eindringt, überall tritt ihr die große Thatsache des Zweckes entgegen; überall erscheint sie als ein wundervolles System lebendiger Kräfte, welche im harmonischen Einklange wirken. Nur wenn wir bei dem Einzelnen stehen bleiben, stellen sich unserem beschränkten Gesichtskreise feindliche Conflikte der Naturkräfte dar; überschauen wir aber das Ganze, so überzeugen wir uns, daß die Kräfte, wenn sie sich auch frei regen und das Gleichgewicht bald in dieser, bald in jener Richtung zu stören scheinen, dieses doch im Ganzen unwandelbar fortbesteht, und daß überall frisches Leben sich offenbart, in welchem die

Einheit des Gedankens in der Fülle der mannigfaltigsten Formen sich erkennen läßt. Da nun die Natur ihrer nicht bewußt ist und nicht denkt, deßhalb auch sich selbst nicht gedacht hat, so führt uns die Frage nach dem Grunde der Beschaffenheit der Welt nothwendig zu einem denkenden Geiste und zu einem ordnenden Verstande, welcher eben so absolut ist, wie das Wesen, welches uns der cosmologische als freie Ursache der Welt erkennen ließ.

Indem der teleologische Beweis die besondere Beschaffenheit des erfahrungsmässig gegebenen Daseyns nach allen Beziehungen betrachtet, führt er uns zu einem Zweck bestimmenden Urgeiste, welcher als freier Schöpfer in der inneren Lebendigkeit und Harmonie der von dem Gedanken durchdrungenen Welt seine Allmacht und Weisheit offenbart. Der Mittelbegriff dieses Beweises ist der Zweck; wo dieser erscheint, manifestirt sich uns ein Wesen, welches freien Willen hat, also eine selbstbewußte Intelligenz, deren Gedanken in der Welt verwirklicht sind.

§. 91. Einwürfe gegen den physicotheologischen Beweis.

Die Einwürfe, welche gegen diesen Beweis gemacht werden, beruhen sämmtlich auf irrigen Voraussetzungen. Einige behaupten, der Zweckbegriff sey nur eine subjektive Vorstellung, werde mithin erst aus dem menschlichen Geiste in die Natur hinübergetragen, in welcher er sich nicht nachweisen lasse. Unter denjenigen aber, welche die Zweckmässigkeit der Welt anerkennen, leiten viele dieselbe aus dem in ihr wirkenden Bildungstriebe ab, oder sie nehmen an, daß dieser Beweis nicht über den Pantheismus hinausführe, weil die Natur an sich als ein lebendiges System erscheine. Andere aber suchen diesem Beweise seine Bedeutung durch die Behauptung zu entziehen, daß er nur zu einem Weltbildner oder zu einer absoluten Weisheit führe, keineswegs aber zu einem absolut vernünftigen Schöpfer. Endlich besorgt man auch, es möchte die Hinweisung auf den Zweck alle wissenschaftliche Naturforschung untergraben.

§. 92. Widerlegung dieser Einwürfe.

Wir würden den Zweckbegriff uns gar nicht zum Bewußtseyn bringen, wenn derselbe keine objektive Bedeutung hätte, da unsere Begriffe entweder von wirklichen Gegenständen herrühren oder nach denselben gebildet sind. Auch spricht man mit einer solchen Behauptung aller tieferen Erfassung des Wesens der Dinge und allen Resultaten der Naturforschung Hohn. Wenn man den Zweck bestimmenden Urgeist dadurch zu beseitigen sucht, daß man ein plastisches Lebensprincip als Grund der harmonischen Zweckmässigkeit der Welt an die Stelle desselben setzt, so übersieht man, daß die Wirkungsweise dieses Bildungstriebes nur durch die Existenz eines absolut vernünftigen Geistes verständlich wird, welcher ihm seine Richtung vorzeichnete; man setzt also an die Stelle eines erklärenden Grundes ein blosses Wort, welches ohne Sinn ist. Das zweckmässige Wirken des bewußtlosen Bildungstriebes kann aus ihm selber (einer blindwirkenden Kraft) nicht abgeleitet werden, sondern weist auf einen seine Richtung bestimmenden, absolut vernünftigen Urheber als seinen zureichenden Grund hin. Schon die generischen Grundlagen der Natur sind so zweckmässig und so wundervoll, daß sich dieselben aus

der blinden Naturkraft allein nicht ableiten lassen; noch weniger aber können die specifischen Eigenthümlichkeiten aus ihr erklärt werden, welche so sinnreich sind, daß sie nur als Schöpfungen einer höchst weisen Intelligenz verstanden werden können.

Ist die Welt ein lebendiger Organismus, so widerspricht dieses ihr Leben so wenig ihrer Abhängigkeit von Gott, daß sie vielmehr nur als relativ-selbstständige Welt göttliche Schöpfung ist, welche durch ihre innere Lebendigkeit und Zweckmässigkeit die Macht und Weisheit ihres Urhebers offenbart. Der teleologische Beweis führt ferner über den Pantheismus hinaus, weil die zweckmässige Einrichtung der Welt ohne einen zweckbestimmenden Urgeist nicht verstanden werden kann. Das der Natur immanente, gesetzmässig wirkende Leben läßt sich nicht als absolutes Princip denken, sondern das bewußtlose und dem Gesetze der Nothwendigkeit unterworfene Leben ist seinem Begriffe nach dem selbstbewußten, freien Urgeiste untergeordnet, welcher allein als absolute Ursache der Zweckmässigkeit der Welt sich denken läßt. Ein Weltbildner, welcher nicht absolut freier Schöpfer der Materie wäre, vermöchte eine durchgreifende Harmonie weder hervorzubringen, noch zu erhalten.

Die Einwendung, daß die Zweckmässigkeit der Welt keine durchgreifende sey, ist in sich selbst nichtig, weil sie den Schein gegen die Wirklichkeit kehrt; denn der theilweise Widerstreit, welchen wir hier oder dort zu bemerken glauben, verschwindet bei einer tieferen Betrachtung, welche nicht bloß das Einzelne für sich in das Auge faßt, sondern dasselbe in die gehörige Verbindung mit dem Ganzen bringt. Wäre eine vollendete Weltansicht, welche den Zweck durch alle Gestalten hindurch verfolgte, dem Menschen möglich, so würden freilich alle Einwendungen, welche in dieser Beziehung gemacht werden, verschwinden; indeß ist er auch bei seiner beschränkten Einsicht berechtigt, die Zweckmässigkeit, die er überall wahrnimmt, wohin sein Wissen dringt, auf das Ganze auszudehnen.

Eine Allweisheit läßt sich ohne ein allweises Wesen nicht denken; denn die unpersönliche Vernunft der Pantheisten ist eine leere Abstraktion. Wenn sich also in der Welt überall Spuren einer höheren Weisheit finden, so kann sie nur die Schöpfung eines absolut intelligenten Geistes seyn.

Endlich kann man die Endursachen betrachten, ohne daß man deßhalb die wirkenden Ursachen unbeachtet zu lassen braucht. Es ist sehr zu beklagen, daß die Wissenschaften in der neuesten Zeit fast ohne Ausnahme die Richtung eingeschlagen haben, aus der Nothwendigkeit der wirkenden Ursachen die Natur der Dinge zu begreifen und den Zweck fast gänzlich unbeachtet lassen, was für ihren Fortschritt nicht besonders förderlich seyn dürfte.

IV. Der moralische Beweis.

§. 93. Inhalt des moralischen Beweises.

Der moralische Beweis hat die sittliche Bestimmung des Menschen, welche zu den Thatsachen seines Selbstbewußtseyns gehört, zu seiner Unterlage. In dem vernünftigen Wesen des Menschen macht sich eine Kunde und zwar mit übermenschlicher Gewalt geltend, welche ihn

unmittelbar über sich selbst hinaus auf ein absolut heiliges Wesen als Urheber seines Lebens weist, und ihm dessen Willen als Lebensnorm zu erkennen gibt. Dieses innerste Bewußtseyn seiner sittlichen Verpflichtung gegen Gott ist das mit unauslöschlichen Zügen in sein Herz geschriebene Gesetz Gottes und das Band, durch welches ihn sein Schöpfer mit sich verbunden hat. Der Mensch hat das Gewissen nicht in seiner Macht, sondern er fühlt sich in der Gewalt desselben und erkennt sich sittlich durch dasselbe bestimmt. Es ist zwar einer Potenzirung und Depotenzirung fähig, welche mit der religiös-sittlichen und geistigen Entwicklung des Menschen in der innigsten Verbindung steht; allein es kann durch nichts völlig unterdrückt und vertilgt werden, woraus sich deutlich ergibt, daß es der Mensch nicht willkürlich aus sich erzeugt, sondern daß es in seinem innersten Wesen begründet ist. Da die Anforderungen, welche es macht, mit dem Inhalte der positiven Offenbarung durchaus übereinstimmen, so kann sein Urheber nur der Urheber der positiven Offenbarung, d. h. der persönliche, absolut heilige Gott seyn.

Das Gewissen, welches sich im Selbstbewußtseyn des Menschen als unmittelbare Thatsache ankündigt, fordert unbedingte Huldigung. Die unbedingte Hingabe, welche es verlangt, schließt die Möglichkeit und Erreichbarkeit der moralischen Zwecke in sich, weil sich im entgegengesetzten Falle seine unbedingten Forderungen nicht begreifen ließen. Die Möglichkeit und Erreichbarkeit dessen aber, was das Vernunftgesetz gebietet oder verbietet, läßt sich nur denken, wenn ein hinreichender Grund, d. h. ein moralischer Weltordner existirt, der allmächtig und allweise ist, um die Mittel zur Erreichung der Vernunftzwecke zu schaffen. Nur ein absolut intelligentes Wesen durchschaut die innersten Gesinnungen seiner Geschöpfe und vermag die Reinheit und Lauterkeit derselben, die Festigkeit und Stärke ihres Willens und den Antheil günstiger oder ungünstiger Umstände an ihren Handlungen vollkommen zu beurtheilen; nur ein absolut intelligentes und allmächtiges Wesen beherrscht die Kräfte des Universums durch seinen Willen und kann die Verhältnisse des künftigen Lebens mit dem sittlichen Verhalten im diesseitigen in Einklang bringen. Demnach ist eine moralische Weltordnung nur möglich, wenn ein absolut mächtiges, weises und heiliges Wesen existirt. Der Nerv des Beweises ist die Unvertilgbarkeit des Gewissens und die von ihm ausgehende Forderung der unbedingten Hingabe an die idealen Zwecke des Daseyns, welche sinnlos wäre, wenn der Mensch nicht in der nothwendigen Voraussetzung des Daseyns Gottes die Bürgschaft der Möglichkeit der Realisirung des Guten hätte. Ohne Gott ist ein freies Vernunftleben in Weisheit und Liebe, das moralische Leben im weitesten Sinne des Wortes, ohne Halt.

§. 94. Irrige Auffassung des moralischen Beweises.

Nach Kant, welcher das Gewissen als etwas bloß Subjektives betrachtete, so daß es nicht vom Geiste Gottes überwacht ist, ist es nothwendig, daß unser ganzer Lebenswandel sittlichen Maximen untergeordnet werde; dieses kann aber nur dann geschehen, wenn die Vernunft mit dem moralischen Gesetze, welches nach ihm eine bloße Idee ist, eine wirkende Ursache verknüpft, welche einen unserem gesetzmässigen oder gesetzwidrigen Verhalten genau entsprechenden Ausgang, sey es in diesem

oder in einem andern Leben bestimmt. Gott ist also nach Kant nur ein Postulat der praktischen Vernunft zur Vollstreckung des Sittengesetzes oder zur Ausgleichung zwischen Tugend und Glückseligkeit. Fichte aber faßt Gott als die moralische Weltordnung, stellt deßhalb jede Anwendung des Causalitätsgesetzes in Abrede und hält die Annahme eines moralischen Weltordners für eine Entäußerung des Moralgesetzes in uns.

§. 95. Widerlegung dieser Auffassung.

Das Sittengesetz weist über die Erscheinungswelt hinaus auf ein absolut heiliges Wesen als seinen Urheber, zu dessen Dienste es den freien Willen des Menschen verpflichtet. Es ist demnach keine blosse Idee, sondern ein geistiger Fingerzeig auf den göttlichen Willen, welcher das Lebensgesetz des creatürlichen Geistes und das gemeinsame Ziel für die Handlungsweise desselben ist. Ist Gott nicht der Urheber des Sittengesetzes, dessen Anforderungen ohne einen sittlichen Weltordner sich gar nicht begreifen lassen, so ist es eine willkürliche Annahme, ihn zum Vollstrecker desselben zu machen. Nur dann, wenn das Sittengesetz von Gott selber herrührt, folgt aus der göttlichen, mithin absoluten Gerechtigkeit, daß er dasselbe aufrecht erhalten und die Beobachtung desselben eben so gewiß belohnen, wie die Uebertretung desselben bestrafen müsse.

Von diesem Gesichtspunkte aus erhält die Voraussetzung Gottes eine ganz andere Bedeutung, als sie in Kants Vorstellung eines absoluten Ausgleichers der Glückseligkeit mit der Würdigkeit des Menschen oder mit dem angeblich ohne Gott aus eigener Kraft erworbenen Verdienste einnimmt. Gegen Fichte aber ist zu erinnern, daß eine sittliche Weltordnung ohne sittlichen Ordner nicht möglich, mithin allerdings eine Anwendung des Causalitätsgesetzes durchaus nothwendig ist. Durch die Idee desselben entäußert sich aber der Mensch des Moralgesetzes keineswegs, weil der Wille Gottes durchaus nichts fordern kann, was mit dem vernünftigen Wesen des Menschen im Widerspruche stände.

§. 96. Darstellung des moralischen Beweises aus der Geschichte.

Der moralische Beweis läßt sich auch von dem historischen Standpunkte aus führen. Der Gang der Weltereignisse weist nämlich auf einen absolut mächtigen, weisen und heiligen Ordner derselben hin. Nicht ohne Grund führen wir die Wirkungen auf wirkende Ursachen zurück. Würden nun alle sichtbaren Wirkungen aus den in der Welt sichtbar wirkenden Kräften sich erklären und ihr Maaß ganz auf jenes der sichtbar wirkenden Kräfte sich zurückführen lassen, so würde uns die Geschichte nicht nothwendig auf Gott hinweisen, zumal wenn in den Begebenheiten kein höherer Plan sich offenbarte. Allein die Ereignisse der Welt lassen sich aus den sichtbar wirkenden Kräften eben so wenig begreifen, als der Plan, auf dessen Verwirklichung sie hinzielen. Es muß also eine unsichtbar wirkende, absolut vernünftige Macht geben, welche jene Wirkungen veranlaßt, die wir aus den menschlichen Kräften nicht ableiten können. Die nach einem absolut weisen und heiligen Zwecke handelnde Macht aber, welche wir deßhalb neben und über den menschlichen Kräften annehmen müssen, kann nur die göttliche Allmacht seyn; denn nur diese vermag Wirkungen hervorzubringen, wie sie die mensch-

lichen Kräfte nie hervorbringen könnten und nur Gottes unendliche Weisheit und Heiligkeit kann die Ereignisse so wenden und den Erfolg der freien Handlungen der Menschen so lenken, wie es die Verwirklichung eines Reiches der Wahrheit und Tugend erfordert.

Zweiter Abschnitt.

Die Eigenschaften Gottes.

§. 97. Die Erkennbarkeit Gottes.

Die Begründung des Daseyns Gottes durch die angeführten Beweise enthält zugleich eine Verdeutlichung der Idee Gottes, in so ferne sie uns Gott erkennen lassen, wie er sich in der Welt, dem Abbilde und Spiegel seines Wesens, offenbart. Weil Gott nichts seinem Wesen Widersprechendes hervorbringen kann, sondern seine Wirkungsweise in seiner Natur begründet ist, so gewährt uns die Betrachtung der Welt allerdings eine wahre Erkenntniß Gottes, welche freilich keine erschöpfende ist; denn die Wirkung schließt keineswegs Alles in sich, was die Ursache enthält. Wenn dieß schon von dem creatürlichen Geiste gilt, so ist es wohl einleuchtend, daß der absolute Geist in der Welt, wenn sie auch immerhin sein Werk ist, sich nicht erschöpfen kann. Indeß bietet die Welt des Herrlichen genug dar, so daß derjenige, welcher ihr Wesen immer tiefer und allseitiger zu erfassen sucht, auch ihr Urbild immer mehr kennen lernt. In der Erkenntniß Gottes aber zu wachsen, ist Pflicht des Menschen, dem Gott die Vernunft gegeben hat, damit er vermittelst derselben, wie in der Erkenntniß, so auch in der Liebe zu ihm immer mehr wachse und erstarke.

§. 98. Doppelter Weg zur Erkenntniß Gottes.

Wenn Gott vermöge seiner unendlichen Vollkommenheit nichts seinem Wesen Widersprechendes schaffen kann und deßhalb alle Dinge mehr oder minder deutliche Spuren desselben an sich tragen müssen, so ergibt sich hieraus eine zweifache Möglichkeit, das Wesen Gottes näher zu bestimmen. In so ferne die Welt in endlicher Weise real ist, wie Gott das absolut Reale ist, so sind wir berechtigt, alle Vollkommenheiten der Geschöpfe, besonders jene des creatürlichen Geistes, ohne alle Beschränkung nach ihrer idealen Vollendung auf Gott überzutragen, wodurch wir das Wesen Gottes positiv (via causalitatis et eminentiae) näher bestimmen. Liegt es in dem Begriffe der absoluten Ursache, daß sie das Urbild des Verursachten ist, und setzt das Bewußtseyn einer beschränkten, endlichen Weisheit das Daseyn einer vollendeten Weisheit voraus, so leitet der Begriff der absoluten Causalität (via causalitatis) von selbst auf den der absoluten Vollkommenheit (via eminentiae) hin.

Sodann haben wir aber von Gott das ferne zu halten, wodurch die Wesen der Welt ihre Endlichkeit und Beschränktheit offenbaren (via negationis). Damit ist aber nicht gesagt, daß wir die Eigenschaften des unendlichen Geistes bloß durch abstrakte Negation der Beschränktheit der menschlichen Eigenschaften ohne Berücksichtigung der Idee Gottes als des allervollkommensten Wesens zu bestimmen vermögen. Wenn wir in der Idee Gottes die Körperlichkeit negiren, so ist das be-

stimmte Resultat dieser Negation einer endlichen Existenzweise der Gedanke der geistigen Wesenheit Gottes. Sagen wir aber die Geistigkeit von ihm aus, so dürfen wir die absolute Ursache nicht in dem Sinne Geist nennen, wie die endlichen Geister, sondern wir müssen sie eben so sehr als unbeschränkten, in seiner Unendlichkeit vollendeten und in seiner Beziehung zur Welt absolut freien Urgeist (via eminentiae) denken. Man darf nämlich Gott eben so wenig mit einem geschaffenen Geiste identificiren, als man ihn zu einem blind wirkenden Bildungstriebe herabsetzen kann. Ist auch Gott ein Geist, so ist er doch nicht ein endlicher, sondern der absolute Geist, welcher als solcher zwar das Urbild des creatürlichen Geistes und nicht minder das der Natur und des nach seinem Ebenbilde geschaffenen Menschen ist, aber eben deßhalb, weil er das Urbild oder das absolut vollkommene Wesen ist, doch in Wahrheit über allen menschlichen Categorien steht.

§. 99. Begriff der göttlichen Eigenschaften.

Wenn wir die Idee Gottes nach allen Beziehungen betrachten, so gewinnen wir eine Reihe von Bestimmungen, welche nicht bloß ausdrücken, was Gott beigelegt wird, sondern was er schlechthin ist. Die göttlichen Eigenschaften sind demnach die inneren Bestimmtheiten der göttlichen Natur, weßhalb sie auch Wesenheiten Gottes genannt werden. Das eine göttliche Wesen, welches sich sowohl zu dieser, als zu jener Eigenschaft bestimmt, ohne deßhalb aufzuhören, das Eine zu seyn, trägt vermöge seiner Idee eine absolute Fülle von Bestimmungen oder Vollkommenheiten in sich, welche, obschon sie in der innigsten Verbindung stehen, doch eben so wenig mit einander vermischt, als von einander getrennt werden dürfen, weil keine derselben das ausdrückt, was die andere enthält. So wenig eine Eigenschaft von der andern schlechthin getrennt werden darf, eben so wenig dürfen dieselben von dem Wesen Gottes getrennt werden. Selbst diejenigen göttlichen Eigenschaften, welche man abgeleitete zu nennen pflegt, weil sie das Daseyn der Welt und das lebendige Verhältniß Gottes zu derselben voraussetzen, sind deßhalb keine zufälligen Eigenschaften, sondern nur specielle Bezeichnungen der absoluten Vollkommenheit Gottes.

Wenn auch abstrakt oder formal betrachtet, eine Vollkommenheit von der andern in dem auffassenden Verstande des vernünftigen Geschöpfes verschieden ist, und somit eine die andere ausschließt, so folgt hieraus noch keineswegs, daß sie auch in der Wirklichkeit einander in der Weise ausschließen, daß sie nicht in einem und demselben Subjekte vereinigt seyn können. Wäre der formale Widerspruch mit dem realen identisch, so könnte kein einziges Wesen existiren, welches mehr als eine Vollkommenheit besäße, weil sonst eine die andere aufheben oder vernichten würde. Der menschliche Geist ist lebendige Einheit von vielen Vollkommenheiten oder Thätigkeiten, welche, formal betrachtet, allerdings von einander verschieden sind und deßhalb einander ausschließen, und doch haben sie in einem und demselben Subjekte ihre substantielle Einheit. Weit entfernt also, daß viele Vollkommenheiten in einem Subjekte nicht vereinigt seyn können oder gar einander vernichten, ist ein Wesen vielmehr um so vollkommener, je mehrere Vollkommenheiten es besitzt. Wenn nun mit der Existenz Gottes ein wirkliches Subjekt als

Träger aller Vollkommenheiten gesetzt wird, so schließen zwar diese Vollkommenheiten, formal betrachtet, in unserem Begriffe von Gott einander aus, allein real betrachtet, haben sie in dem Wesen Gottes ihre lebendige Einheit und zwar so, daß sie in der Wirklichkeit nicht bloß selbst nicht von einander geschieden, sondern auch nicht von dem Wesen Gottes verschieden sind.

§. 100. Verhältniß der göttlichen Eigenschaften zu einander und Eintheilung derselben.

Wenn wir in dem göttlichen Wesen eine absolute Fülle von Vollkommenheiten unterscheiden, so folgt hieraus keineswegs, daß die Idee Gottes etwas Zusammengesetztes sey, weil die göttlichen Eigenschaften nicht räumlich neben einander, sondern organisch in und durch einander sind und wirken. Deßhalb darf man aus der Unterscheidung keine Zusammensetzung folgern, welche der Idee Gottes allerdings widerspricht, bei der Unterscheidung aber keineswegs stattfindet; die Natur und Wesenheit Gottes ist eine absolute, als solche ist sie aber höchst einfach.

Wenn einige Gelehrte zu sagen sich erlauben, daß die göttlichen Eigenschaften einander temperiren, so kann dieser Ausdruck nichts Anderes bedeuten, als daß sie harmonisiren, d. h. in und durch einander sind und wirken, ohne deßhalb einander aufzuheben. Die mit der Weisheit harmonisirende Macht Gottes hört so wenig auf, Macht zu seyn, daß diese vielmehr in ihrer Einheit mit der Weisheit im Unterschiede von blinder Gewalt vernünftige, sich selbst bewährende Macht eines Maaß und Zweck bestimmenden Geistes ist; denn nur die allweise Macht kann sich als absolute Macht bethätigen, während die unweise durch ihr maaß- und zielloses Wirken untergeht.

Je inniger die göttlichen Eigenschaften in und durch einander sind und wirken, desto schwieriger ist es, dieselben in einer befriedigenden Aufeinanderfolge darzustellen. Wir betrachten Gott zuerst als das absolut reale Seyn, sodann seine unendliche Erhabenheit über die Creatur, endlich die absolute Vollkommenheit seines Lebens und Wirkens und handeln demnach zuerst von den absoluten, sodann von den metaphysischen, endlich von den ethischen Eigenschaften Gottes.

Erstes Capitel.

Die absoluten Eigenschaften Gottes.

§. 101. Die Einheit Gottes.

Der ontologische Beweis führt uns zur Erkenntniß Gottes als des allervollkommensten Wesens. Damit ist die Einheit Gottes nothwendig gegeben, weil alle Vollkommenheit auf der Einheit beruht, mithin nur ein Wesen das allervollkommenste seyn kann. Wäre außer ihm noch ein anderes, welches ihm gleich oder eben so vollkommen wäre, so wäre keines das vollkommenste, weil in diesem Falle eines das andere begrenzen und beschränken, mithin die Absolutheit des anderen schmälern oder aufheben würde. Mit der Annahme mehrerer Götter würde das göttliche Wesen in sich getheilt, die Gottheit verendlicht und als solche geleugnet. Nur durch die Erkenntniß eines höchsten Wesens wird das vernünftige Denken befriedigt. Nur ein absolut vollkommenes Wesen

kann das absolute Princip seyn, durch welches alle relativen Principien begründet sind. Die Einheit Gottes ergibt sich mithin auch aus der Einheit der Welt. Einer ohne seines Gleichen, nicht ein nach menschlicher Weise beschränktes Einzelwesen begründet, leitet und führt Alles im Universum zu seiner Bestimmung. Nur durch dieses Alles umfassende und durchdringende Urwesen ist das Ziel der Creatur und die Verwirklichung des Weltplanes sicher gestellt.

Die Einheit Gottes ist aber keine collektive, wie sie auf dem Wege der Abstraktion durch Hinweglassung des besonderen und bestimmten Inhaltes gewonnen wird, sondern eine von derselben wesentlich verschiedene individuelle.

§. 102. Die Unermeßlichkeit und Allgegenwart Gottes.

Das absolut vollkommene Wesen ist durch nichts Anderes außer ihm bestimmbar, sondern es ist für sich selbst schrankenlos. Wird die Unendlichkeit Gottes dem Raume gegenüber betrachtet, so erscheint sie als Unermeßlichkeit. Vermöge seiner Unermeßlichkeit ist das ganze Weltall nicht im Stande, ihn zu fassen; er ist die Grenze von Allem und wird von Nichts begrenzt; er ist nicht im Raume, ohne zugleich über allem Raume zu seyn; er ist nicht Etwas neben einem andern Etwas, sondern er ist raumfrei, da der Raum ihn weder einschließt, noch ausschließt; er ist unendlich größer, als das All; als der absolut Grosse ist er der Außer- und Ueberräumliche.

Weil Gott von Nichts begrenzt wird, ist er in dem All substantiell gegenwärtig, ohne deßhalb von demselben umschlossen zu seyn. Die Allgegenwart Gottes erscheint mithin als das Seyn und Wirken Gottes in aller Zeit, in allem Raume, sowie in allen Wesen zu allen Zeiten und in allen Räumen. Die Allgegenwart Gottes ist, die Existenz der Welt vorausgesetzt, eine nothwendige Folge seiner Unermeßlichkeit. Gott ist seiner Wesenheit nach zwar überall auf die gleiche Weise gegenwärtig; allein seine Wirksamkeit erscheint nicht überall als dieselbe, sondern hängt von seinem freien Wohlgefallen und von der Zuständlichkeit der Geschöpfe ab. Wie aber Gott ununterbrochen in allen Dingen ist, weil Alles in ihm ist und lebt, so ist er zugleich über ihnen. Aus der Wesenheit Gottes überhaupt, sowie aus seiner lebendigen und wirksamen Allgegenwart insbesondere folgt, daß er der vernünftigen Creatur sich zu offenbaren und die Welt so zu leiten vermag, wie es die Verwirklichung des Weltplanes erfordert.

§. 103. Die Allmacht Gottes.

Es folgt aus dem Begriffe des absolut realen Seyns, daß es absolute Kraft ist, nicht Kraft in einem beschränkten Maaße, sondern in der Unermeßlichkeit und als unermeßliche Kraft ist es die Causalität nicht einzelner bestimmter Wirkungen, sondern absolute Causalität aller Wirkungen. Da Gott seine Causalität nicht außer sich hat, so ist er die absolute Macht oder die Allmacht, ein Begriff, aus welchem folgt, daß in Gott keine Differenz zwischen Wollen und Können stattfindet, sondern daß Gott dasjenige, was er wollen kann, auch zu vollführen vermag und daß er thatsächlich vollbringt, was er wirklich will und wie er es will. Er ist mithin unbeschränkt, wie in seinem Wollen, so

in seinem Thun; er kann Alles, was er will; sein Wille wird immer zur That, wenn und wie er dieses will. Durch die Allmacht wird Etwas dem Seyn nach gesetzt, was die Creatur nicht vermag; die Allmacht bedarf nämlich zur Hervorbringung eines Dinges nichts, als den blossen Willen. Die Allmacht Gottes ist aber nicht darin allein beschlossen, daß Gott die Welt aus Nichts hervorbringen konnte, sondern sie ist auch die Kraft und Macht, vermöge deren er auch Anderes, was er nicht gewollt hat und will, hervorbringen könnte. Alles, was ist und seyn kann, hat seinen Grund in der Allmacht Gottes. Der Wille Gottes kann aber nichts wollen, was seinem Wesen widerspricht; Alles aber, was demselben nicht entgegen gesetzt ist, kann er wollen und wirken.

§. 104. Die absolute Intelligenz Gottes.

Die absolute Causalität Gottes ist aber kein bewußtlos und unfrei wirkendes Princip, da eine bewußtlos und nothwendig wirkende Ursache der Idee der absoluten Macht, welche nur als absolut intelligentes und freies Wesen gedacht werden kann, durchaus unangemessen ist. Eine bewußtlos wirkende Kraft ist ihrer nicht mächtig und wird beschränkt und gehemmt, während die absolute, ihrer bewußte, freie Kraft als selbstbewußte und freithätige Macht absolute Causalität ist. Gott könnte also nicht als die absolute Macht gedacht werden, wenn er nicht zugleich die absolute Intelligenz wäre. Die absolute Macht kann auch deßhalb nicht ohne Intelligenz seyn, weil sie, wenn sie sich nach Außen bethätigt, das ihr angemessene erkennen und das Gebiet des Möglichen überschauen muß. Ohne Intelligenz ermangelte die Allmacht nicht bloß jedes Objektes der freien Erwählung und Wirksamkeit, sondern sie wäre, um es zu Rathschlüssen zu bringen und diese auf vernünftige Weise auszuführen, von der Einsicht und dem Rathe Anderer abhängig, d. h. Gott wäre ohne Intelligenz eine blinde, von einem außergöttlichen Verstande beherrschte Macht, was seiner Idee durchaus widerspricht.

Ein blindes causales Seyn, welches, um zu sich zu kommen, erst mühsam aus seinem dunklen Grunde und aus seiner Unvordenklichkeit sich herausarbeiten muß, ist ein beschränktes, nicht aber ein allmächtiges Wesen. Wäre Gott ursprünglich bewußtlose Macht, wie der Pantheismus lehrt, so stellte sich sein Verhältniß zum creatürlichen Geiste so dar, daß dieser sich selbst zwar nicht aktuell, wohl aber ideell durch das Denken, jener aber gedankenlos sich real setzen würde, während das wahre Verhältniß dieses ist, daß das Absolute sich ewig real weiß und will, der endliche Geist aber, wie er sich nicht selbst real zu setzen vermag, so auch ohne Vermittlung nicht zum aktuellen Selbstbewußtseyn gelangt. Um die göttliche Intelligenz nach ihren wesentlichen Momenten zu betrachten, handeln wir zuerst von der Allwissenheit, sodann von der Allweisheit, endlich von der absoluten Wahrheit.

§. 105. Die Allwissenheit Gottes.

Wenn irgend eine Bestimmung dem Begriffe der göttlichen Vollkommenheit wesentlich ist, so ist es die der Intelligenz. Indem Gott nicht nur sich selbst, sondern auch alle Dinge in einem ungetheilten Akte erkennt, ist er die absolute Intelligenz und zwar nicht bloß nach der Möglichkeit, sondern nach der Wirklichkeit. In der Absolutheit des

göttlichen Erkennens liegt eingeschlossen, daß Gott überhaupt alles Erkennbare erkennt, also nicht bloß sein eigenes Wesen, sondern überhaupt das Wesen von Allem, was irgend eine Möglichkeit hat. Wie Gott sich selbst nach allen seinen Tiefen durchschaut, so erkennt er auch alle Dinge, das Kleinste, wie das Größte, das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige, das Mögliche und das Wirkliche, auch die zukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe, und Alles, was unter gewissen Bedingungen eintreten würde, wenn diese stattfänden, aber nicht eintritt, weil diese nicht stattfinden.

Die Objekte der göttlichen Erkenntniß aber sind theils nothwendige, theils freie, und ihnen zufolge heißt die göttliche Erkenntniß selbst entweder eine nothwendige oder eine freie. Nothwendig in diesem Sinne erkennt Gott seine Existenz, die absolute Vollkommenheit seines Wesens und die ewigen Wahrheiten, welche nicht nicht seyn können, und dieser nothwendigen Erkenntniß entspricht eine Realität. Nothwendig erkennt Gott auch alles ihm Mögliche, weil er mit dem Erkennen seiner selbst nothwendig auch den Gedanken des ihm Möglichen als des Möglichen denkt, wenn er dasselbe auch nicht verwirklichen will. Nothwendig erkennt Gott endlich die begriffliche Bestimmtheit aller Dinge, bevor sie geschaffen werden und unabhängig davon, ob sie geschaffen werden. Frei in dem oben bezeichneten Sinne aber erkennt Gott dasjenige Reale, dessen Existenz eine solche ist, daß es auch nicht seyn könnte, welches mithin nur ist, weil es Gott nach seinem freien Wohlgefallen gesetzt hat oder setzen will. Diese Erkenntniß ist sonach eine dem freien göttlichen Rathschlusse nachfolgende.

Das Erkennen Gottes ist aber absolute Unmittelbarkeit. Gott schaut alle Dinge unmittelbar, obschon er zugleich auch die Causalverhältnisse der Dinge erkennt und weiß, in wie ferne sie von einander abhängig sind. Sein Erkennen ist durch nichts Anderes bedingt oder vermittelt; es ist ferner kein allmähliges, im Entstehen und Wachsen begriffenes oder ein theilweises; endlich ist diese absolute Erkenntniß Gottes kein Forschen, sondern ein Schauen, weßhalb man sein unendliches Wissen als intuitives Erkennen bezeichnet. Wenn man sagt, daß in demselben alle Elemente eben so ungetrennt, wie unvermischt gegenwärtig sind, so will man mit dieser Bestimmung ausdrücken, daß in diesem allumfassenden Wissen kein verschwimmendes Ineinanderseyn derselben stattfindet, sondern daß sie, wenn auch nicht getrennt, doch nach unserer Auffassung formal unterschieden seyen. Das göttliche Wissen darf nicht nach dem menschlichen Erkennen bemessen werden, weil dieses unendlich weit hinter dem intuitiven, Alles umfassenden Erkennen Gottes zurückbleibt. Der menschliche Geist ist schon deßhalb keines absoluten Weltbewußtseyns fähig, weil er die Welt nicht begründet und verursacht. Obwohl die Wesenheit und Realität der Welt von Gottes eigenem Seyn und Wesen verschieden ist, so weiß er dieselbe dennoch nach allen ihren Beziehungen, was sich aus seiner Alles durchdringenden und vollendeten Erkenntniß und daraus erklärt, daß er ihr Schöpfer ist.

§. 106. Die Allweisheit Gottes.

Gott erkennt nicht nur sich selbst und Alles seinem Wesen Angemessene auf die vollkommenste Weise, sondern auch die vollkommensten

Endzwecke und Mittel, so daß er Alles, was mit seiner unendlichen Vollkommenheit im Einklange steht und was er zur Ausführung bringen will, auf die adäquateste Weise verwirklichen kann, weßhalb auch in der Welt bei aller Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Geschöpfe die schönste Harmonie herrscht. Aus diesem Grunde wird Gott Allweisheit beigelegt, welche keineswegs mit der Allwissenheit identisch ist. Wenn man einwendet, daß nur jene Gelehrte beide Eigenschaften Gottes von einander unterscheiden, welche von der Analogie des menschlichen Geistes ausgehen, der in der ausgebreiteten Erkenntniß des Gegebenen den Umfang seines Wissens, in der Zweckmässigkeit seiner Hervorbringungen aber seine Weisheit offenbare, während Gott nichts gegeben seyn könne, was er nicht selbst hervorbrachte, weßhalb in ihm Allwissenheit und Allweisheit Eins seyen, so beachtet man nicht, daß wir in Gott deßhalb, weil er nicht bloß Alles in einem ungetheilten Akte erkennt, sondern weil auch sein Wirken durchaus mit der absoluten Vollkommenheit seines Wesens im Einklange steht, und er aus diesem Grunde jedesmal die entsprechendsten Endzwecke und Mittel kennt und will, Allwissenheit und Allweisheit allerdings mit Recht unterscheiden.

Wenn Gott bei seinem Wirken nach Außen überall keine blossen Mittel anwendet, so folgt daraus nicht, daß seine Allweisheit in der Einheit mit seiner Liebe keine Zwecke bestimmt; vielmehr ist jene Zweckbestimmung eine entsprechende, in welcher die Mittel in gewisser Weise selbst Zwecke sind, so zwar, daß der Mensch allerdings als secundärer Zweck der sichtbaren Schöpfung zu betrachten ist, aber nichts desto weniger jede einzelne Naturstufe und selbst jedes scheinbar unbedeutende Wesen den nächsten Zweck seines Bestehens in sich selber hat. Durch die Einsicht, daß Gott keine blossen Mittel anwendet, wird also seine Zweckbestimmung so wenig widerlegt, daß dieselbe vielmehr deßhalb, weil die Mittel, welche er gebraucht, in gewisser Hinsicht selbst Zwecke sind, als die absolute sich erweist.

§. 107. Gott als absolute Wahrheit.

Objekt der göttlichen Erkenntniß ist das Reale, das Reale aber ist das Wahre. Die Realität in absoluter Weise ist Gott allein. Es gibt auch außer Gott Reales, mithin Wahres, welches aber nicht unabhängig von Gott, sondern von ihm gedacht, bestimmt und gesetzt ist. Indem nun Gott ewig nicht bloß sich selbst in seiner unendlichen Vollkommenheit ergründet, sondern auch alles ihm Mögliche mit absoluter Intuition allumfassend und frei von allem Irrthume erkennt und der Akt des Erkennens mit dem erkannten Objekte identisch ist, ist er die substantielle Wahrheit selbst. Darin aber, daß Gott alles Erkennbare, wie es ist, auf die vollkommenste Weise durchschaut und unmittelbar erkennt und bestimmt, liegt für den creatürlichen Geist nicht bloß die Möglichkeit, das Wesen der Dinge, d. h. ihre Wahrheit, zu erkennen, sondern zugleich auch die Verpflichtung, nach Wahrheit zu forschen, und der Grund, warum die Erkenntniß derselben auf seine Bildung und Veredlung so großen Einfluß ausübt und ihm eine so hohe Befriedigung gewährt, Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit aber oder wohl gar Verleugnung derselben für sein höheres Leben so nachtheilig ist. Auch leuchtet hieraus ein, daß das außergöttliche Seyn nur dann

in seiner Wahrheit erkannt wird, wenn man es dem göttlichen Gedanken gemäß und nach seinem Verhältnisse zu Gott und dem göttlichen Weltplane begreift.

§. 108. Die Freiheit Gottes.

Es folgt aus der Idee Gottes als des allervollkommensten Wesens, daß er, wie die absolute Intelligenz, so auch die absolute Freiheit ist. Gott ist absolut vernünftig und frei zugleich, während die Freiheit des creatürlichen Geistes nicht sogleich und überall mit der Vernünftigkeit zusammenfällt und selbst da, wo dieses der Fall ist, wie bei den seligen Geistern, sowohl die Vernünftigkeit, als auch die Freiheit eine zu oberst von Gott bestimmte, ein Erleuchtetseyn des creatürlichen Geistes von Gottes Weisheit und ein Sichrichten des Willens nach dem göttlichen Willen ist, weßhalb ihm Vernünftigkeit im absoluten Sinne, welche nur aus sich, ohne Zuthun eines Andern, vernünftig ist, und vollendete Freiheit, welche Niemanden über sich hat, nicht beigelegt werden kann. Dagegen folgt aus der Idee Gottes, daß er in seiner äußern Wirksamkeit unbeschränkte Wahlfreiheit besitzt. Diese absolute Freiheit aber ist, da sie die Selbstbestimmung Gottes nach sich als dem weisesten und heiligsten Wesen ist, eben so sehr über alle Willkürlichkeit, wie über alle Naturnothwendigkeit erhaben. Der Pantheismus verkennt das Wesen des göttlichen Willens, wenn er denselben als blosses Begehren oder höchstens als Streben betrachtet; der Wille ist vielmehr ein in der absoluten Vernünftigkeit Gottes begründetes Sichentschließen oder Wirken. Wo freier Wille ist, da ist die Macht der Selbstbestimmung. Die Freiheit des göttlichen Willens besteht also darin, daß, wenn Gott sich bestimmt, er sich bestimmt, weil er will, zu was er will und wie er will, wenn auch diese Selbstbestimmung überall mit seinem Wesen im innigsten Einklange steht. Gott bestimmt sich selbst mit Bewußtseyn zu Allem, was er will, und wird weder durch etwas Anderes in ihm, noch durch etwas außer ihm dazu bestimmt. Er wird in so ferne durch Nichts in ihm bestimmt, selbst nicht durch seine Natur und Wesenheit als etwas von ihm Verschiedenes, als in ihm keine Verschiedenheit und Unterordnung der Natur und Kräfte stattfindet, sondern weil er selbst, der Wollende, welcher die ganze Wesenheit ist, im vollkommensten Selbstbewußtseyn und vollster Selbstmacht sein eigenes Wollen bestimmt. Weil er der Unabhängige ist, alles Andere aber von ihm geschaffen wurde und von ihm abhängt, so wird er auch durch Nichts außer ihm bestimmt. Gott ist die unendliche Freiheit, weil er das absolut nothwendige Wesen ist. Als solches muß aber Gott wollen, was nothwendig ist; nothwendig aber ist das göttliche Wesen selbst, so daß also Gott nothwendig sein eigenes Wesen in der ganzen Bestimmtheit seines Seyns will. Daß Gott möglicher Weise sich selbst nicht wolle, widerspricht so sehr der Idee des allervollkommensten Wesens, daß dieselbe durch die Annahme dieser Möglichkeit schlechthin negirt wird. Eben deßhalb aber, weil der göttliche Wille das göttliche Wesen mit Nothwendigkeit will, ist er auch hinsichtlich dessen, was nicht sein eigenes Wesen ist, unbedingt frei und kann Anderes setzen, wann und wie er will. In die Freiheit des göttlichen Wirkens nach Außen ist also eingeschlossen, daß Gott die Welt nicht als das Nothwendige, sondern als das Mögliche

denkt, daß er die Weltidee ewig als den Gedanken des nur Möglichen und mithin des Zeitlichen in sich hat, daß er dieselbe nach Wohlgefallen ausführt, daß er endlich in dem Weltgedanken nicht den Gedanken alles ihm Möglichen auf schlechthin vollkommene Weise ausführen muß, sondern daß er realisirt, was und wie er will.

Da die ewigen Wahrheiten, wie die der Moral und Mathematik und alle andern in dem Wesen Gottes als dem Urquell aller Wahrheit begründet sind und Gott dieselben deßhalb nicht nicht wollen kann, so folgert man daraus, daß der göttliche Wille nicht Alles bestimmendes Princip sey, ohne zu bedenken, daß der Wille Gottes, welcher durchaus mit seinem Wesen im Einklange steht, etwas nicht nicht wollen könne, was sich von seinem Wesen nicht trennen läßt. Demnach wird die Allmacht des göttlichen Willens durch jene Folgerung eben so wenig beschränkt, wie dadurch, daß Gott Anderes, wie die Lüge und Aehnliches, was seinem Wesen widerspricht, nicht wollen kann. Was das Verhältniß der ewigen Wahrheiten zu der göttlichen Wirksamkeit betrifft, so könnte man vielleicht eher sagen, Gott denke und wirke als absolut vollkommenes Wesen durch ewige Gesetze, als nach denselben, wenn es nicht unser abstrahirendes Denken wäre, welches die Gesetze von der Wirksamkeit trennt und auf dieselbe anwendet, während Gott die Welt als eine in jeder ihrer Bestimmtheiten bis in das Einzelnste gesetzmässige denkt und verursacht.

§. 109. Die Geistigkeit und Persönlichkeit Gottes.

In der absoluten Vernünftigkeit und Freiheit ist das Wesen der Geistigkeit Gottes ausgesprochen; ein denkendes und wollendes Wesen ist ein Geist und heißt, wenn es in selbstbewußter Ichheit denkt und will, Person. Die Geistigkeit Gottes wird für unsere Erkenntniß auf mannigfaltige Weise ermittelt. Das Wesen Gottes muß so gedacht werden, daß ihm seine Attribute im eigentlichen Sinne zugesprochen werden können, was nur möglich ist, wenn Gott als unendlicher Geist gedacht wird. Wäre er zugleich unendliche Materie, so hätte er die entgegengesetzten Eigenschaften; das körperliche Seyn hat seine Umgrenzung und deßhalb keine Unendlichkeit; Gott aber kann nichts Beschränktes, nichts Unvollkommenes, nichts Endliches, mithin nicht Körper seyn. Die Geistigkeit Gottes ergibt sich auch daraus, daß es aus dem Begriffe des Schöpfers folgt, daß er das, was das Vollkommenste in der Schöpfung ist, in der Absolutheit sey. Nun ist aber, wie Thomas von Aquin richtig bemerkt, der Geist eine höhere Stufe der Schöpfung, als die Körper- oder Menschenwelt, folglich muß Gott Geist seyn.

Der Pantheismus, welcher Gott nur als allgemeinen Geist oder als selbstlose Totalität der endlichen Geister faßt, verkennt die Idee des göttlichen Geistes völlig. Denn die Unendlichkeit des Wesens, des Wissens und des Willens des göttlichen Geistes kann durch die Gesammtheit der einzelnen relativen Geister, von denen jeder das Unendliche nur auf beschränkte Weise erkennt, um so weniger ersetzt werden, als nicht alle Individuen zugleich existiren, demnach das Absolute immer nur relative Totalität derselben wäre, und sie selbst in vollständiger Ergänzung nur die geistige Schöpfung darstellen, keineswegs aber die Selbstverwirklichung des absoluten Wesens. Daher kann weder der subjektive, ein-

zelne Geist, noch der objektive Geist, der nur selbstlose Totalität der einzelnen endlichen Geister ist, als göttlicher Geist oder als das die geistige und materielle Welt wissende und begründende Princip gedacht werden, sondern das vernünftige Denken findet nur in der Idee des in sich selbst unendlichen oder vollendeten Urgeistes seine Befriedigung.

Da aber der Stand des Selbstbewußtseyns höher ist, als jener der Bewußtlosigkeit, dem bloß die Befähigung einwohnt, in jenen überzugehen, so muß Gott als absoluter Geist, wenn nicht sein Begriff aufgehoben werden soll, als persönlicher Geist gedacht werden.

§. 110. Widerlegung der Einwürfe gegen die Persönlichkeit Gottes.

Gegen die Persönlichkeit Gottes wendet man ein, daß die Persönlichkeit Individualität, diese aber nicht ohne Schranken sey, weil in dem Individuum die Realitäten auf eine durchaus bestimmte oder beschränkte Weise seyen; deßhalb würde sich, wenn Gott Persönlichkeit zukäme, auch in ihm eine Schranke finden. Nach Fr. David Strauß ist Persönlichkeit zusammenfassende Selbstheit gegen Anderes, welches sie damit von sich abtrennt, Absolutheit aber das Umfassende, Unbeschränkte, welches jene im Begriffe der Persönlichkeit liegende Ausschließlichkeit negirt, absolute Persönlichkeit mithin ein Name, bei welchem sich nichts weiter denken läßt. Selbstbewußtseyn kann nach der Ansicht des Pantheismus Gott deßhalb nicht beigelegt werden, weil der Geist nur an der ihm gegenüberstehenden Objektivität zum Selbstbewußtseyn gelangt.

Dagegen ist aber zu erinnern, daß in Gott allerdings alle wirklichen und denkbaren Vollkommenheiten auf bestimmte Weise vorhanden sind, aber die bestimmte Art und Weise, wie dieselben in ihm sind, ist eben die Verneinung aller Schranken, in so ferne aus der Idee Gottes folgt, daß in ihm alle Vollkommenheiten auf absolute, d. h. auf eine alle endlichen Begriffe übersteigende Weise vereinigt sind.*) Wenn Fichte es widersprechend findet, Gott in der Form der Persönlichkeit zu erfassen, so erklärt sich dieses daraus, daß er die Unendlichkeit Gottes nur für Unbestimmtheit und die Persönlichkeit nur für Beschränktheit hält, so daß er weder die erstere als Unendlichkeit des Wesens denkt, in welchem Sinne man die Macht, Weisheit oder Güte Gottes unendlich nennt, noch die letztere in der ihrer inneren Unendlichkeit entsprechenden, vollendeten Existenz faßt, weßhalb er sich nicht zu dem Begriffe des durch die innere Unendlichkeit seines Wesens, durch die unendliche Wahrheit seines Wissens und die unendliche Heiligkeit seines Willens absoluten und mithin in seiner vollendeten Bestimmtheit unendlichen Urgeistes erhebt, sondern Gott nur abstrakt als moralische Weltordnung bezeichnet.

Die Bestimmung Gottes als absoluter Persönlichkeit ist keine Vermenschlichung Gottes. Wenn der Mensch als persönlicher Dieser auf einen bestimmten Ort beschränkt ist, so folgt daraus keineswegs, daß Gott als persönlicher Urgeist räumlich beschränkt sey, oder daß er ohne die Welt nicht zum Selbstbewußtseyn gelangen kann. Wenn wir im Verhältnisse zu anderen von uns unabhängigen Personen unser selbst bewußt werden, so bedarf deßhalb Gott, weil er persönlich ist, keiner von ihm unabhängigen Personen, um sich als Persönlichkeit zu wissen. Die Behauptung, daß Gott ohne die Welt nicht zum Selbstbewußtseyn gelangen könne, würde nur in dem Falle einen Grund haben, wenn

sie aus dem Begriffe der Persönlichkeit überhaupt und nicht speciell aus dem Begriffe der endlichen oder relativen Persönlichkeit abgeleitet würde. Nun folgt es aber eben so sehr aus dem Begriffe des absoluten Geistes, daß er die alle relativen Individuen schlechthin begreifende und schaffende Persönlichkeit ist, wie es aus dem Begriffe der relativen menschlichen Persönlichkeit folgt, daß sie nur im Verhältnisse zu einer von ihrem Willen unabhängigen Welt sich entwickelt.

Mit der Einwendung endlich, welche Strauß noch macht, daß ein immer sich gleiches Bewußtseyn eben so wenig ein wirkliches sey, als man einen einzigen Ton hören könne, beweist er nichts weiter, als daß er nur die sich zeitlich entwickelnde, geschöpfliche, keineswegs aber die der Idee des absoluten Geistes entsprechende Persönlichkeit sich dachte. Abgesehen davon, daß ein einziger, sich gleichbleibender Ton allerdings mit der größten Bestimmtheit gehört werden kann, oder, wenn er auch überhört wird, deßhalb nicht unwirklich ist, so ist das absolute Selbstbewußtseyn Gottes, welches nicht erst an der Welt sich entwickelt, nicht mit einem einzigen Tone, sondern mit einem zusammenstimmenden Ganzen oder mit einer Harmonie von Tönen zu vergleichen. Es kommt bei dem Begriffe der absoluten Persönlichkeit Alles darauf an, daß man sie nicht abstrakt und bestimmungslos, sondern als unendliche, allseitige Selbstbestimmung denkt.

*) Anmerkung. Gott ist das unendlich vollkommene Wesen; daher kann seinen Geschöpfen keine Realität zukommen, welche nicht auch er besäße. Denn fehlte ihm auch nur eine solche Realität, so könnte man ein Wesen denken, welches nicht nur alle übrigen Realitäten besässe, sondern auch diese eine und somit vollkommener wäre, als er. Es widerspricht aber dem Begriffe des vollkommensten Wesens, ein noch vollkommneres zu denken. Mit dem formalen Begriffe der geschaffenen Realität ist jedoch häufig der Begriff eines untrennbaren Defektes verbunden; denn dieselbe erscheint nur als etwas Reales an dem Geschöpfe, welchem sie eigen ist, nicht aber an jedem andern. So ist an einem bestimmten Orte seyn allerdings eine Realität, aber damit nothwendig ein Defekt verbunden; denn an einen bestimmten Ort nicht gebunden seyn, sondern an vielen zugleich sich befinden können, ist eine größere Realität. Ein Mineral seyn, ist etwas Reales; aber nur für das Mineral, für das Thier oder den Menschen aber wäre es nicht nur keine Realität, sondern die Negation derselben. Realitäten dieser Art nun können dem unendlich vollkommenen Wesen nicht nach ihrem formalen Begriffe zukommen, sondern nur im höheren Sinne. Dasselbe muß nämlich solche Realitäten ohne die ihrem Begriffe inhärirende Beschränkung (eminenter) oder die Macht besitzen, dieselben hervorzubringen oder durch eine Realität höherer Art das zu wirken, was die Geschöpfe durch die niedere Realität zu leisten vermögen (virtualiter). Jene Realitäten aber, welche zwar thatsächlich an den Geschöpfen in einem endlichen Maaße sich befinden, deren Begriff jedoch nur Realität bezeichnet und einen Defekt nicht einschließt, wie z. B. wollen, wissen, gerechtseyn 2c. kommen dem unendlich vollkommenen Wesen nach ihrem formalen Begriffe (ihrer Definition) zu, und dasselbe kann nach ihnen benannt werden. Doch ist einleuchtend, daß sie Gott ohne alle Beschränkung eigen seyn müssen. Das unendlich

vollkommene Wesen darf endlich nicht als Aggregat von Realitäten gedacht werden, sondern als ein einziger untheilbarer, unendlicher Akt.

§. 111. Die göttliche Trinität.

Der Pantheismus hat auch das Geheimniß des trinitarischen Lebens Gottes in den Kreis der Philosophie gezogen, aber die Wahrheit völlig entstellt, weßhalb ihm auch hier die christliche Speculation entgegentreten muß. Diese erklärt im Sinne der Lehre der Offenbarung, daß der absolute Geist, indem er ewig auf absolute Weise sich erkennt, ewig das Wort als den adäquaten Ausdruck seiner selbst erzeugt, welches deßhalb der reale Abglanz seiner Wesenheit ist, und daß, indem beide ewig in wechselseitiger Liebe sich begegnen, von beiden in Kraft dieser Begegnung und Wechselliebe in einem ewigen Akte der heilige Geist ausgeht. Jede der drei göttlichen Personen ist demnach ein wahres Ich, von jenem der beiden andern verschieden; jeder kommt Etwas zu, was ihr als Person ausschließlich eignet und sie eben damit von den beiden andern auf das Bestimmteste unterscheidet. Die drei göttlichen Personen sind aber der Wesenheit nach nicht verschieden, wie die erschaffenen Personen, von denen jede in der Besonderheit ihr eigenes Wesen besitzt, sondern sie sind der Wesenheit nach in einander, weil jede in dem Wesen der andern Personen ihr eigenes Wesen erkennt und besitzt. Die göttliche Trinität ist demnach ein ewig vollzogener und ein ewig sich vollziehender Akt Gottes. Da dieser Akt Gottes oder des absoluten Geistes ein ewiger ist, so ist das Leben Gottes in der Trinität abgeschlossen und vollendet, so daß er der Welt zu seiner Vollendung nicht bedarf.

Dieses Geheimniß ist nicht nur deßhalb auch für die Philosophie von unendlicher Wichtigkeit, weil Gott darin als die absolute Persönlichkeit erkannt wird, welche keines Wesens außer sich bedarf, um wahrer, lebendiger Gott zu seyn, sondern auch deßhalb, weil Gott als der dreieinige, in sich absolut selige, als freier Schöpfer der Welt erscheint, und weil das Wesen der Welt, welche Abbild ihres Urhebers ist, durch die Erkenntniß desselben uns verständlicher wird. Alle Geschöpfe tragen nämlich das Spiegelbild der göttlichen Trinität in mehr oder minder gebrochenen Strahlen an sich. Der Grundton der Harmonie, welche die Gesammtheit des Lebendigen vom Größten bis zum Kleinsten durchdringt, wird uns erst erklärlich, wenn wir das Geheimniß der göttlichen Trinität in seiner wahren Bedeutung zu erkennen uns bemühen.

Unter den Gleichnissen, welche zur Veranschaulichung dieses der Creatur unergründbaren Geheimnisses gebraucht werden, dürfte das von den drei Grundrichtungen des menschlichen Geistes, Intelligenz, Gemüth und Willen hergenommene das passendste seyn, wiewohl auch dieses nicht vollkommen entspricht, da Intelligenz, Gemüth und Wille nur unterschiedene Bethätigungen einer und derselben Person sind, nicht aber drei verschiedene Personen, welche eine und dieselbe geistige Wesenheit haben. Wenn auch das creatürliche Seyn ein Bild des dreieinigen Gottes ist, so vermag es doch, was aus dem Begriffe des Geschöpfes sich ergibt, die Unermeßlichkeit Gottes nie auf eine vollkommen erschöpfende Weise zu veranschaulichen.

Alles, was in den heidnischen Religionen der göttlichen Trinität scheinbar Aehnliches vorkommt, bietet keine Trinität im christlichen Sinne, sondern entweder eine dreifache Metamorphose derselben unpersönlichen göttlichen Substanz oder einen wahren Tritheismus, d. h. eine Dreiheit der Substanz.

Zweites Capitel.

Die metaphysischen Eigenschaften Gottes.

§. 112. Die absolute Aseität Gottes.

Es folgt aus dem Begriffe des allervollkommensten Wesens, daß es das Princip seines Seyns nicht außer sich hat, sondern daß es aus und durch sich selber ist, weßhalb Gott die absolute Aseität genannt wird. Aseität im wahren Sinne kann nichts Anderes bedeuten, als daß Gott durch Nichts außer sich bedingt und von Nichts abhängig, sondern schlechthin reales Seyn ist. Als solches ist aber Gott absolute Thätigkeit, folglich absolutes Leben. Das Leben im höhern Sinne ist die in ihm selber gegründete Thätigkeit des realen Seyns. In dem Grade nämlich, in welchem ein reales Objekt eine in ihm wurzelnde Thätigkeit manifestirt, wird ihm Lebendigkeit als eine Bestimmtheit seines Wesens zugesprochen. Gott ist aber vermöge der Absolutheit seines Seyns auch sein eigenes absolutes Lebensprincip und vermöge der Vollkommenheit seines Wesens das schlechthin aktuelle Leben. Er hat das Leben in sich und aus sich selber, er ist das Leben und der Lebendige selbst, von welchem alles wahre Leben kommt.

Die absolute Aseität im wahren Sinne des Wortes ist also von der Vorstellungsweise des Pantheismus, welcher das Absolute als selbstloses Grundwesen faßt, durchaus verschieden. Da die Substanz der Pantheisten weder an und für sich existirt, noch in den endlichen Individuen, welche die Durchgangspunkte ihrer Entwicklung bilden sollen, in wahrhafter, der innern Unendlichkeit des Absoluten entsprechender Weise verwirklicht wird, so ist diese Auffassung der Aseität der Idee Gottes durchaus unangemessen, weil eine Weltsubstanz, wenn man sich dieselbe auch noch so lebendig vorstellt, nur bewußtlos und unfrei wirkende Kraft ist, mithin nicht als absolutes Princip gedacht werden kann.

§. 113. Die Unabhängigkeit und Ewigkeit Gottes.

Als der durch sich Seyende ist Gott von keinem Andern bedingt oder abhängig, vielmehr ist Alles, was außer ihm ist, durchaus von ihm bedingt, während er der Unbedingte und von Allem Unabhängige ist.

Als das absolut vollkommene Wesen hat Gott weder einen Anfang, noch ein Ende, noch successive Dauer, sondern er ist ewig, nicht zeitliches, vorübergehendes Seyn, sondern der absolut Seyende, abgesehen davon, ob es eine Zeit und ein zeitliches Seyn gibt oder nicht, mithin kein durch die Zeit bestimmtes Seyn, auch wenn es eine Zeit gibt, weil er über aller Zeit ist und keine Zeit ihn umfaßt, so daß er, der Außerzeitliche und Ewige, gleichwohl als Urheber und Lenker des Zeitlichen zur Zeit in Beziehung steht und im Verhältnisse zu ihr eben so sehr der Allzeitliche, wie im Verhältnisse zum Raume der Allgegenwärtige heißen kann. Die Ewigkeit Gottes, in welchem kein Anfang, kein Proceß und keine Entwicklung, so wie kein Aufhören statt-

findet, ist also durch Nichts unterbrochene Gegenwart oder der ganze und volle Besitz eines unendlichen Lebens.

§. 114. Die Unveränderlichkeit Gottes.

Weil Gott nicht geworden und im Werden begriffen, sondern in Ewigkeit durch und von sich selbst ist und keine Zeit und kein Wechsel derselben ihn berührt, so ist er der ewig sich selbst Gleiche und Unveränderliche. Die Veränderung, welche ein Eintreten in einen neuen Zustand ist, verträgt sich weder mit dem Begriffe Gottes überhaupt, noch mit den Eigenschaften der Unabhängigkeit und Ewigkeit. Als das absolut nothwendige Wesen muß Gott immer seyn, was er ist, da er, wenn er einer Veränderung unterworfen wäre, aufhörte, der absolut Seyende zu seyn und in die Categorie des gewordenen Seyns herabgesetzt würde. Die Unveränderlichkeit Gottes ergibt sich auch aus seiner Einfachheit, welche nur als eine absolute gedacht werden kann, weßhalb es in ihm keine Evolution der Momente und Kräfte gibt. Auch erhellt sie aus seiner Erhabenheit über Zeit und Raum, welche die Formen und Bedingungen aller Modificationen und Veränderungen sind. Das absolut vollkommene Wesen kann nichts werden, was es nicht schon ist, aber auch nicht weniger werden, als es ist; es kann nichts Anderes seyn, als es selbst.

Drittes Capitel.

Die ethischen Eigenschaften Gottes.

§. 115. Die Liebe Gottes.

Die Liebe, welche so unzertrennlich mit dem Wesen Gottes verbunden ist, daß Gott vorzugsweise, wie die Wahrheit und das Leben, so die Liebe heißt, ist die mit der absoluten Gesetzmässigkeit des göttlichen Willens harmonirende Wirksamkeit Gottes und einerseits der tiefste Grund der Welt, andererseits ihr höchster und letzter Zweck. Das Walten der göttlichen Liebe ist also von einer, von vorübergehenden Empfindungen hervorgerufenen und bestimmten, Andern wohlthuenden Thätigkeit unterschieden, mithin keine zufällige, sondern eine in der absoluten Vollkommenheit Gottes begründete Eigenschaft, welche mit seiner absoluten Freiheit innigst verbunden ist, in so ferne sie eine freie und jede Zufälligkeit ausschließende Bestimmung des Willens ist. Indem in der göttlichen Liebe in Bezug auf das göttliche Wesen absolute Nothwendigkeit und in Bezug auf die Creatur absolute Freiheit zur lebendigen Einheit verbunden sind, hat der Wille Gottes die höchste Selbstständigkeit.

Als absolut vollkommenes Wesen muß Gott ewig sich auf unendliche Weise lieben; weil aber seine Unendlichkeit diese seine Liebe vollkommen zu befriedigen vermag, so bedarf er keines Wesens außer sich, so daß mithin die Schöpfung der Welt ein Akt seiner freien Liebe ist. Ist aber die Creatur durch seinen allmächtigen Willen einmal in das Daseyn gerufen und die Liebe das Motiv der Schöpfung, so muß er sie lieben und wenn sie dem ihr gegebenen Lebensgesetze folgt, ihrem Ziele entgegenführen. Hieraus ergibt sich für die vernünftige Creatur, daß sie, weil sie der unendlichen Liebe ihr Daseyn verdankt, nur

in der Liebe zu ihrem Schöpfer und zur Mitcreatur ihre Verklärung und Beseligung finden kann, und daß sie nur dann ein Leben lebt, welches diesen Namen verdient, wenn die höhere Liebe das Motiv ihres gesammten Lebens und Strebens ist.

§. 116. Die Güte und Heiligkeit Gottes.

Gott ist seiner Idee nach das absolut vollkommene Wesen; das Vollkommene aber ist gleichbedeutend mit dem Guten. Wie also der göttliche Wille selbst der positiv gute ist, so haben auch alle Handlungen dieses Willens den Charakter des durchaus Guten. Der gute, mit seinem absolut vollkommenen Wesen übereinstimmende Wille Gottes, welcher das Gesetz der freien göttlichen Wirksamkeit und aller vernünftigen Wesen ist, wird als göttliche Heiligkeit bezeichnet. Gott allein ist heilig im vollen Sinne des Wortes, weil in seiner Wirksamkeit die vollkommenste Uebereinstimmung mit seinem absolut vollkommenen Wesen stattfindet. Ist Gott das höchste Gut, so kann nur er das Urbild und Ziel der Thätigkeit der vernünftigen Creatur seyn; ist er der absolut Heilige, so vermag sie nur dann sich zu vervollkommnen und zu relativer Heiligkeit sich zu erheben, wenn ihr Verhalten dem absolut heiligen Willen Gottes angemessen ist.

In dem Begriffe der Heiligkeit Gottes ist die Möglichkeit des Gegentheils so wenig enthalten, daß diese Möglichkeit vielmehr nur von dem creatürlichen Willen gilt, während durch die absolute Vollkommenheit Gottes die Möglichkeit des Verpflichtetseyns oder des Bösen ausgeschlossen wird, weßhalb die Heiligkeit des göttlichen Willens durch keine Möglichkeit des Gegentheils bedingt seyn kann.

§. 117. Die Gerechtigkeit Gottes.

Wird die göttliche Heiligkeit als lebendige That aufgefaßt, so nennen wir sie Gerechtigkeit. Als absolute Heiligkeit kann Gott nur wollen, was derselben gemäß ist, wie er wollen muß, daß sein heiliger Wille von den freien Geschöpfen, deren absoluter Gesetzgeber er ist, vollzogen werde. Es verräth eine völlige Verkennung des göttlichen Wesens, wenn man glaubt, Gott könne heiliger Weltschöpfer seyn, ohne den Geschöpfen seinen Willen als ihr Lebensgesetz vorzuhalten, oder er könne heiliger Weltregent seyn, ohne das seinem Willen entsprechende oder demselben widerstreitende Verhalten der freien Geschöpfe heimzusuchen. Ist Gott der absolute Gesetzgeber für die vernünftige Creatur, so folgt aus der Idee seiner absoluten Gerechtigkeit, daß er den freien Handlungen der Geschöpfe gegenüber sich thatsächlich als den Heiligen manifestire, so daß sich die göttliche Gerechtigkeit auch als die nach Außen tretende und über die sittliche Welt Gericht haltende göttliche Heiligkeit bezeichnen läßt.

Der Pantheismus beschränkt die göttliche Gerechtigkeit auf das Diesseits; er betrachtet dieselbe als eine wesentlich innere und bezeichnet sie als diejenige göttliche Ursächlichkeit, vermöge deren in den vernünftigen Geschöpfen zwischen ihrem Verhalten und ihrer inneren Stimmung ein nothwendiger Zusammenhang herrscht. Diese Stimmung kann nach pantheistischer Ansicht durch den Widerspruch unserer äußern Verhältnisse mit unserem sittlichen Leben nicht gestört werden. Dagegen ist aber zu

erinnern, daß, wenn auch die Tugend allerdings ihre Glückseligkeit in sich hat, diese im irdischen Leben unvollkommen ist, wie die Tugend selbst; aus der Idee der göttlichen oder absoluten Gerechtigkeit aber folgt, daß eine ungetrübte Harmonie zwischen Gesinnung und Zustand hergestellt werden müsse; mithin muß die göttliche Gerechtigkeit, welche im Diesseits nur unvollkommen sich offenbart, im Jenseits in ihrem ganzen Umfange sich manifestiren.

§. 118. Die Selbstgenügsamkeit und Allseligkeit Gottes.

In so ferne Gott, welcher die unendliche Vollkommenheit ist, Alles, was er ist, schlechthin durch sich selber ist und sich selber in vollkommenster Unabhängigkeit besitzt, so daß er keines Andern bedarf, um von demselben Etwas zum Besitze zu empfangen, was er nicht selbst schon hätte oder vielmehr in der Absolutheit selbst wäre, heißt er der Allgenügsame. In diesem vollkommenen Selbstbesitze und Selbstgenusse ist die göttliche Allseligkeit begründet, welche sich als absolutes Wohlgefallen Gottes an sich selbst und als der unendliche Friede Gottes in sich selbst bezeichnen läßt. In diesem Sinne ist Gott der Alleinselige, während die vernünftige Creatur nur in dem Maaße selig wird, in welchem ihr Leben mit dem göttlichen Willen und ihrer Bestimmung im Einklange steht. Ist Gott in sich selbst unendlich befriedigt und beseligt, so kann er nicht in Stimmungen kommen, welche auch nur einen Augenblick seine in sich vollendete Seligkeit zu trüben vermöchten; auch bedarf er der Welt nicht, um der Allselige zu seyn.

Dritter Abschnitt.

Das Verhältniß Gottes zur Welt.

§. 119. Gott als die absolute Ursache der Welt.

Ist Gott ein selbstständiges und zwar das absolut selbstständige und selige Wesen dadurch, daß er der Dreipersönliche ist, so kann die Welt keine Ergänzung seines Wesens bilden. Sie kann auch deßhalb kein blosses Accidenz Gottes seyn, weil Gott als absoluter Geist keinen endlichen Modus an sich haben kann, und das Accidenz ohne Substanz nicht möglich ist. Andererseits aber ist die Welt nicht absolut selbstständig, sondern bedingt. Ihre Endlichkeit zeigt sich sowohl im Ganzen, als im Einzelnen; sie besitzt nicht die höchste Vollkommenheit und die höheren, wie die niederen Wesen sind in ihrem gesammten Seyn und Thun beschränkt. Hieraus ergibt sich, daß die Welt den Grund ihres Daseyns nicht in sich selber haben kann. Da es zu einem außergöttlichen Daseyn nur durch die freie Wirksamkeit Gottes kommen kann, so findet sich das vernünftige Denken durch die Existenz der Welt genöthigt, Gott als ihren Urheber anzuerkennen. Wird Gott als die absolute Causalität des Endlichen bezeichnet, so ist dieß nicht so zu verstehen, als wenn er nur das erste Glied in der Reihe der endlichen Ursachen wäre; eine solche Vorstellung würde den absoluten Charakter der göttlichen Causalität aufheben und Gott in die Reihe der endlichen Dinge setzen. Gott ist vielmehr als die absolute Ursache der ganzen Reihe der endlichen Ursachen über diese erhaben.

Hat die Welt den Grund ihres Seyns nicht in sich, so vermag sie auch nicht durch sich allein zu bestehen und ihr Ziel zu erreichen, sondern nur ihr Schöpfer kann auch ihr Erhalter und Regent und ihr höchstes Ziel seyn.

Dieser Erörterung gemäß zerfällt dieser Abschnitt in drei Capitel, von denen das erste von der Schöpfung der Welt, das zweite von ihrer Erhaltung und Leitung, das dritte endlich von dem Uebel in der Welt handelt.

Erstes Capitel.

Die Erschaffung der Welt.

§. 120. Die Weltidee.

Weil Gottes Wirksamkeit nach Außen, welche in die Zeit fällt, nicht blind seyn kann, so muß sie von der Intelligenz, und weil sie nicht nothwendig ist, von dem Willen bestimmt seyn, so daß es also in Bezug auf die Welt bei Gott ein Vorherwissen und Vorherbestimmen gibt. Wie nämlich Gott ewig sich selbst in der Unendlichkeit seiner Vollkommenheit erkennt, so schaut er auch ewig alles ihm Mögliche; allein nicht Alles, was er als seiner absoluten Macht möglich erkennt, muß er verwirklichen. Die Weltidee ist also nicht der Gedanke Gottes von allem seiner Allmacht Möglichen, weil in diesem Falle die wirkliche Welt die Erschöpfung aller Möglichkeiten wäre, welche in Gott sind und sich nichts denken ließe, was in der erschaffenen Welt nicht Realität besäße, während doch viele Dinge gedacht werden können, denen keine Wirklichkeit entspricht, sondern vielmehr der Gedanke Gottes von dem ihm Möglichen, welches er ewig als ein zu Verwirklichendes denkt.

Wenn der Gedanke einer Sache die Voraussetzung der Sache selbst ist und der Weltbeginn mit dem Zeitbeginn zusammenfällt, so läßt sich die Weltidee nur als vorzeitlich und somit als ewig denken, zumal da es in Gott keinen Fortschritt des Erkennens gibt, er also von Ewigkeit dasjenige schaut, was er in der Zeit erschafft. Die Bedenklichkeiten, welche einige Gelehrte gegen die Ewigkeit der Weltidee erheben, sind ohne Grund. Wenn man sagt, der Weltgedanke sey in Gott ewig, so wird damit nur dieß ausgedrückt, daß er ewig das ihm Mögliche erkennt und auch ewig weiß, was er von demselben durch seine Allmacht verwirklichen will; allein das von ihm ewig und nothwendig erkannte Mögliche ist nicht ein Ewiges und Nothwendiges, weil es nicht zum Wesen Gottes gehört, sondern ein Zeitliches und durch Freiheit zu Verwirklichendes. Die Einwendung, daß Gott, wenn er die Weltidee von Ewigkeit her hat, die Welt nothwendig verwirklichen müsse, beruht auf der falschen Ansicht, daß die Welt zum Wesen Gottes gehöre und Gott erst in ihr seine Vollendung erreiche und keine Selbstbestimmung habe. Gott schaut die Welt vor der Schöpfung nicht als schon verwirklichte Welt, so daß dieser keineswegs Ewigkeit beigelegt wird; allein indem er ewig sich selbst und alles ihm Mögliche erkennt, weiß er auch, wie die Welt nach ihren Einzelheiten seyn wird. Diese Ewigkeit der Welt ist also nur eine ideale, welche auch der Zeit zukommt, die ebenfalls, wiewohl ihr Anfang mit dem Weltbe-

ginn zusammentrifft, als Form des endlichen Daseyns ihrer Idee nach mit diesem gleich ewig gedacht wird, aber ihre Wirklichkeit, wie die Welt selber, erst mit dem Akte der Schöpfung erhält.

Endlich ist die Weltidee nicht so zu fassen, als wäre Gott das formale Seyn oder die abstrakte Möglichkeit aller Dinge, die Welt aber die Verwirklichung derselben. Gott ist allerdings das Urbild der Creatur, aber nicht die Substanz derselben, so daß er, wenn er die Welt schafft, nicht erst sich selbst verwirklicht oder etwas ihm Gleiches hervorbringt, sondern nur ein Geschöpf, welches wohl Aehnlichkeit mit ihm hat, keineswegs aber dieselbe Wesenheit besitzt. In so ferne die Welt in der Wirklichkeit das ist, was sie ihrer Idee nach ist, läßt sich diese nur als Idee eines großen Organismus denken, welcher durch den allmächtigen Willen Gottes in das Daseyn gerufen wurde.

§. 121. Begriff der Schöpfung.

Die endliche Verwirklichung der Idee der Welt durch den allmächtigen Willen Gottes nennen wir Schöpfung. Gott hat durch denselben aus freiem Entschlusse die Welt ihrer Substanz nach aus Nichts hervorgebracht, nicht aber aus seinem Wesen oder einem vorhandenen Stoffe gebildet. Der Allmächtige schafft sich den Stoff selbst, an welchem er seine Machtvollkommenheit manifestirt, während die Creatur zur Verwirklichung ihrer Gedanken eines Stoffes bedarf, weßhalb auch ihr Schaffen im eigentlichen Sinne nur ein Bilden und Gestalten ist. In dem Satze, daß Gott die Welt nach seinem ewigen Gedanken schuf, ist ausgedrückt, daß die Welt demselben entspricht, eine Wahrheit, welche in der Uebereinstimmung des göttlichen Könnens mit dem göttlichen Wollen ihren Grund hat. Indem aber Gott die Welt im Beginne der Zeit schafft, kommt er nicht selbst erst zu einer Vollkommenheit, welche er zuvor nicht gehabt hätte, sondern er wendet nur seine ewige Machtvollkommenheit auf die Verwirklichung desjenigen, was er von dem ihm Möglichen zu realisiren beschloß. In der Schöpfung der Welt fand ein Zugleich und ein Nacheinander statt. Gott brachte das Geisterreich und die Substanz der Körperwelt zugleich aus Nichts hervor; in zeitlich aufeinander folgenden Akten aber gestaltete er die materielle Substanz; den Schlußpunkt seiner schöpferischen Wirksamkeit endlich bildet die Erschaffung des Menschen. Der Antheil, welchen die drei göttlichen Personen an dem Schöpfungswerke haben, entspricht nothwendig ihrem inneren Wechselverhältnisse und ihren persönlichen Unterschieden.

§. 122. Widerlegung der Einwürfe gegen die Schöpfung aus Nichts.

Die Einwendungen, welche gegen die Schöpfung oder Hervorbringung der Welt aus Nichts gemacht werden, beruhen auf der Verkennung der absoluten Causalität. Der Satz: „Aus Nichts wird Nichts", sagt nur, daß Alles, was zu seyn anfängt oder verändert wird, einen zureichenden Grund haben müsse, keineswegs aber, daß von einer unendlichen Macht ohne vorräthigen Stoff Nichts hervorgebracht werden könne. Wie der Mensch eine Gedankenwelt hervorzubringen vermag, so kann noch weit mehr der absolute Geist, dessen Wirkungskräfte

von denen eines beschränkten Wesens specifisch verschieden und über dieselben unendlich erhaben sind, die Substanzen einer Welt erschaffen und gestalten. Für denjenigen, welcher erwägt, daß der Mensch, dessen Kräfte doch beschränkt sind, über den wirklichen Zustand der Dinge sich erheben und neue Ideale des Staates und der Kunst zu bilden im Stande ist, hat die Schöpfung im wahren Sinne nichts Widersprechendes; im Gegentheile überzeugt er sich, daß sie allein das vernünftige Denken befriedigt, während alle Theorien des Materialismus und Pantheismus das Wesen Gottes, wie die Beschaffenheit der Welt verkennen und aller Erfahrung widersprechen.

§. 123. Die Schöpfung im Beginne der Zeit.

Die Schöpfung der Welt läßt sich nur als ein Akt Gottes denken, dessen Wirkung eine zeitliche ist. Die Zeit ist ihrer Idee nach wohl ewig, allein ihrer Wirklichkeit nach ist sie keineswegs etwas Vorweltliches, sondern sie gehört mit zu den erschaffenen Dingen, so daß ihr Beginn und ihr Abschluß mit dem Beginn und Abschluß der Welt zusammenfällt. Eine Zeit vor der Schöpfung ist undenkbar, da alles Werden und alle bestimmten Veränderungen einen Anfangspunkt haben müssen. Wenn man den Beginn der Welt auch noch so weit zurückverlegt, so wird dadurch der Charakter der Zeitlichkeit, welche sie im Ganzen, wie in jedem ihrer Glieder offenbart, eben so wenig aufgehoben, als ihre Begrenzung im Raume. Wird der Welt Ewigkeit zugeeignet, so kann sie nicht Geschöpf seyn, sondern sie gehört zum Wesen Gottes selbst, wie sie auch dadurch vergöttert wird, daß man ihr eine unendliche, über alle Grenzen hinausreichende Größe beilegt. Durch diese Ansichten des Pantheismus wird aber ihre relative Selbstständigkeit, wie die absolute Vollkommenheit Gottes aufgehoben.

§. 124. Motiv der Weltschöpfung.

Indem Gott seine Vollkommenheit schöpferisch bethätigt, macht er dasjenige, dessen er nicht bedarf, zu einem Wirklichen, vollzieht demnach einen Akt seiner freien Liebe, welche mithin als Motiv der Schöpfung bezeichnet werden muß. Gott hat die Welt und Alles in ihr nach seinem freien Wohlgefallen erschaffen. Die Freiheit der göttlichen Weltschöpfung, welche mit der Freiheit der göttlichen Wirksamkeit nach Außen überhaupt schon gesetzt ist, besteht einerseits darin, daß Gott zur Schöpfung nicht durch eigenes Bedürfniß bestimmt wurde, weil er sich selbst absolut genügt und seine Seligkeit durch Nichts eines Zuwachses fähig ist, andererseits aber darin, daß er auch durch Nichts außer ihm zur Schöpfung vermocht wurde, weil Außergöttliches vor derselben nicht existirte. Da die unendliche Liebe Gottes im trinitarischen Leben auf die vollkommenste Weise befriedigt wird, so bedarf Gott keines Wesens außer sich, um demselben seine Liebe zuzuwenden. Wenn aber Gott nur schuf, weil er wollte, so ist dieser sein Wille doch als ein absolut vernünftiger, d. h. als ein durch die absolute Vollkommenheit seines Wesens selbst allseitig bestimmter von Willkür durchaus verschieden; denn er ist mit seiner Weisheit innigst verbunden, beide aber sind göttlich, beide unendlich, weßhalb der Entschluß, die Welt zu erschaffen, über alle Willkür erhaben ist.

§. 125. Der Zweck der Weltschöpfung.

Der Zweck der Weltschöpfung kann nicht die Selbstdarstellung Gottes seyn, welcher als absolut vollkommenes Wesen nicht erst aus einem unbestimmten und bewußtlosen Seyn zu einem intelligenten und heiligen Wesen sich zu entwickeln braucht. Wird der Zweck der Weltschöpfung in die Perfektion Gottes gesetzt, so wird seine unendliche Vollkommenheit aufgehoben. Auf der anderen Seite aber kann Gott als der Allweise bei der Erschaffung der Welt nicht ohne Absicht handeln, mithin kann diese als sein Werk keinen ihm selbst fremden Zweck haben. Ist Gott in seinen Entschließungen absolut selbstständig, so wirkt er um seiner selbst willen, um sich selbst als das, was er ist, nach Außen hin kund zu geben, so daß der Zweck der Schöpfung der Welt nur die Darstellung der göttlichen Vollkommenheit nach Außen oder die Verherrlichung Gottes nach Außen seyn kann. Damit wird aber die Wahrheit, daß Gott die Welt secundär aus freier Liebe schuf und die Seligkeit seiner vernünftigen Geschöpfe will, durchaus nicht aufgehoben; denn ist Gott als der wirksam, der er ist, so gibt er sich nothwendig als die freie und zuvorkommende Liebe kund.

§. 126. Die Vollkommenheit der Welt.

Wie Gott die Welt gedacht hat, so hat er sie auch geschaffen. Obschon sie als Geschöpf von der absoluten Vollkommenheit ihres Urhebers durchaus verschieden ist, so ist sie doch, abgesehen von dem moralischen Uebel, welches die vernünftigen Geschöpfe durch den Mißbrauch ihrer Freiheit herbeiführten, ein Abbild derselben und relativ vollkommen, da Gott nichts seiner Wesenheit Unangemessenes durch die Schöpfung hervorbringen, wohl aber zulassen kann. Die wirklich vorhandene Welt wäre also relativ vollkommen, wenn sie mit der Idee noch übereinstimmte. Ist aber die Welt auch immerhin als das Werk der unendlichen Weisheit und des allmächtigen Willens Gottes, abgesehen von der Sünde und ihren Folgen, relativ vollkommen, so ist damit nicht gesagt, daß Gott in seiner schöpferischen Wirksamkeit Alles realisirt habe, was seiner Allmacht möglich ist, sondern nur, daß er dasjenige Mögliche durch dieselbe ins Daseyn rief, welches er nach seinem freien Willen verwirklichen wollte, weßhalb diese Welt durchaus nicht als die beßte bezeichnet werden kann. Für die beßte läßt sie sich schon deßhalb nicht erklären, weil es unmöglich ist, daß die Allmacht Gottes sich selbst in der Art erschöpft, daß es einen Punkt in der Reihe des Endlichen gäbe, über welchen hinaus kein höherer gedacht und durch Gott erreicht werden könnte. Da Gott zu seiner Vollkommenheit und Beseligung der Welt nicht bedarf, so widerspricht es der Idee Gottes, wie dem vernünftigen Denken, wenn man behauptet, Gott müsse in seiner Wirksamkeit nach Außen seine Macht, Weisheit und Güte in der möglichst höchsten Weise offenbaren. Eine absolut vollkommene Welt wäre kein Akt der Wirksamkeit Gottes nach Außen, sondern sie würde als Setzung des schlechthin Vollkommenen mit dem absoluten Seyn Gottes zusammenfallen.

Zweites Capitel.

Die Erhaltung und Regierung der Welt.

§. 127. Die Erhaltung der Welt.

Wenn das Endliche den Grund seines Daseyns nicht in sich selber, sondern in dem göttlichen Verstande und Willen hat, so kann es auch den Grund seiner fortdauernden Existenz nur in Gott haben, so daß es in dem Augenblicke, in welchem er ihm seinen erhaltenden Willen versagte, seiner Nichtigkeit verfallen müßte. Wie es aus der Idee Gottes folgt, daß er der absolut Unabhängige und Selbstständige ist, so ergibt sich aus dem Begriffe des Geschöpfes, daß es nur relative Selbstständigkeit hat. Gott hat zwar die Creatur als weiser Schöpfer zweckmässig geordnet, allein da er keinen Gott schaffen konnte, so kann die Welt, welche als Geschöpf nur relative Selbstständigkeit besitzt, nur durch die sie erhaltende Wirksamkeit ihres Urhebers bestehen, ohne seinen Einfluß und Willen aber weder fortdauern, noch ihr Ziel erreichen. Die erste göttliche Thätigkeit in ihrer Beziehung auf das geschöpfliche Daseyn ist demnach die Erhaltung der Welt. Nimmt man zur Erklärung der Erhaltung der Welt eine ihr immanente göttliche Kraft oder eine Weltseele an, um sie als vermittelndes Princip zwischen die Gottheit und die Welt zu stellen, so verliert man sich in unlösbare Schwierigkeiten.

Wenn auch das Endliche selber lebendig und die Ursache eigener Thätigkeit und Zuständlichkeit ist, mithin in seiner Organisation selbst relativen Bestand hat, so kann es sich doch ohne Gottes Wirksamkeit durch denselben allein nicht erhalten. Durch die göttliche Welterhaltung wird die Bedeutung der Mittelursachen, d. h. der den geschaffenen Substanzen verliehenen Eigenschaften und Kräfte nicht aufgehoben. Allein endliche Kräfte bleiben stets beschränkt und abhängig, weßhalb aus ihnen allein die Stetigkeit und Gesetzmässigkeit ihres Wirkens und die Fortdauer der Ordnung und Harmonie der Welt nicht abgeleitet werden kann. Die Welt bedarf also wegen ihrer Endlichkeit nothwendig der unendlichen Weisheit und Macht Gottes, welcher nicht bloß die Substanzen der Welt und die ihnen eingepflanzten Kräfte zu erhalten, sondern auch den Erfolg der Handlungen der freien Geschöpfe so zu leiten vermag, wie es die Verwirklichung des Weltplanes erfordert.

Der göttliche Einfluß auf die selbst lebendige Creatur ist aber ein doppelter, auf der einen Seite ein natürlicher, auf der andern ein übernatürlicher; jener bezieht sich auf die Erhaltung der natürlichen Ordnung der Dinge, dieser aber auf die übernatürlichen Zwecke, auf die Erleuchtung und Führung des Menschen, dessen Intelligenz und freier Wille einer höhern Anregung und Unterstützung bedürfen. Allein diese von Oben kommende Belebung hebt die Freithätigkeit des Menschen keineswegs auf, sondern macht es derselben vielmehr erst möglich, ihrer Vollendung entgegen zu reifen.

§. 128. Die Weltregierung Gottes.

Wie Gott die Welt erhält, so führt er dieselbe auch ihrem Endziele entgegen. Diese weise Leitung aller Veränderungen der Welt zu

dem Zwecke der Schöpfung nennen wir die Regierung der Welt. Allein diese allumfassende Thätigkeit Gottes, welche über die Beschränktheit und Unvollkommenheit der Geschöpfe unendlich erhaben ist, darf nicht als ein mühevolles Wachen und Sorgen betrachtet werden. Gott durchschaut als absoluter Geist vermöge seiner Allwissenheit die Gesammtheit der Dinge und leitet Alles durch seinen unbeschränkten Willen in der Art, wie es die Verwirklichung des Weltplanes erfordert, ohne daß seine unendliche Seligkeit dadurch irgendwie getrübt würde. Eine absolute Intelligenz beherrscht die Gesetze der Welt und die in ihr wirkenden Ursachen, wie es die Zweckmässigkeit des Ganzen und das Wohl der freien Geschöpfe erfordern. Da einzelne Theile der materiellen Welt schon von dem Menschen nach Zwecken beherrscht werden, so läßt sich gewiß nicht in Abrede stellen, daß der Schöpfer derselben sie in der Weise zu leiten und die ihr verliehenen Kräfte so zu verwenden vermag, wie es die Verwirklichung des Weltplanes verlangt. Der allmächtige Schöpfer kann die Gesetze der Natur auf das Mannigfaltigste modificiren, ohne deßhalb die Ordnung und Harmonie des Ganzen zu stören, und es so fügen, daß der Zustand der materiellen Welt den Bedürfnissen, wie dem Verhalten der freien Geschöpfe angemessen ist; er kann jene Veränderungen eintreten lassen, welche ihre Besserung zu fördern oder sie für ihre Verblendung und Sündhaftigkeit zu züchtigen geeignet sind.

Der Mensch kann zwar durch den Mißbrauch seiner Freiheit viel Unheil stiften und manche Unordnung veranlassen, allein die Verwirklichung des Weltplanes vermag er dadurch nicht zu stören. Seine Freiheit ist keine absolute, sondern eine relative; deßhalb kann er wohl seine Handlungsweise, keineswegs aber den Erfolg derselben bestimmen; Gott lenkt vielmehr die menschlichen Handlungen so, wie es das allgemeine Beßte erfordert und weiß selbst die Folgen der Sünde so zu wenden, daß sie die Verwirklichung des Endzweckes der Schöpfung nicht stören, sondern dieselbe vielmehr fördern. Der langsame Fortschritt des Menschen in seiner geistigen und religiös-sittlichen Veredlung kann nicht als Beweis gegen die Weltregierung Gottes angeführt werden. Wenn sich in dem Gebiete der materiellen Welt die körperlichen Organisationen schneller entwickeln, so darf man nicht vergessen, daß das Wachsthum und Gedeihen derselben durch unwandelbare Gesetze bestimmt ist, während im geistigen Leben die Freiheit waltet. Wenn die relative Vollkommenheit, zu welcher sich die Vorfahren erheben, als unmittelbares Erbgut auf ihre Nachkommen überginge, so würde dadurch allerdings ein schnelleres Fortschreiten der Menschheit möglich gemacht, aber auch ihre Freithätigkeit beschränkt, weil in diesem Falle ihre geistigen und sittlichen Vorzüge nicht das Resultat ihrer eigenen Thätigkeit wären. Demnach kennen diejenigen, welche über den langsamen Fortschritt der Menschheit in ihrer geistigen und sittlichen Bildung klagen, weder die hohe Bedeutung der creatürlichen Freiheit, noch auch die Gesetze einer harmonischen Entwicklung.

§. 129. Die Vorsehung Gottes.

Es folgt aus der unendlichen Güte Gottes, daß er für alle Wesen ohne Ausnahme sorgt, damit dieselben den Zweck ihres Daseyns nach dem Maaße der ihnen verliehenen Kräfte erreichen können. Es widerspricht also der Idee der göttlichen Vorsehung, welche sich nicht in Abrede stellen läßt, dieselbe auf das Allgemeine zu beschränken. Ein unbefangener Blick auf die Geschichte der Menschheit liefert uns so viele Beweise einer liebevollen Führung des Menschengeschlechtes überhaupt, wie der einzelnen Menschen, daß nur solche die Vorsehung negiren können, welche von Vorurtheilen geblendet und von Leidenschaften beherrscht sind. Die göttliche Vorsehung, welche den Menschen zum Guten anregt und in der Vollbringung desselben unterstützt, beeinträchtigt aber seine Freiheit eben so wenig, als eine weise Erziehung, durch welche die Freiheit nicht unterdrückt, sondern vielmehr mannigfach angeregt und gekräftigt wird, um die schwierigsten Kämpfe siegreich bestehen zu können. Der Umfang der göttlichen Vorsehung läßt sich nur dann vollkommen würdigen, wenn man erwägt, welche wichtige und folgenreiche Begebenheiten nicht selten aus einzelnen zufälligen Worten, aus einzelnen Regungen des Gemüthes und aus scheinbar unbedeutenden Vorfällen hervorgehen.

Während die Weltregierung mehr auf die Ausführung des Weltplanes, die Vorsehung aber mehr auf die Kundgebung der göttlichen Liebe hindeutet, geben beide Begriffe miteinander den der fürsorgenden Weltregierung Gottes. Indem nämlich Gott seine Liebe und Fürsorge den Geschöpfen zuwendet, führt er eben dadurch seinen Weltplan aus, wie die Geschöpfe dadurch, daß Gott seine Absichten im Verlaufe der Zeit verwirklicht, der göttlichen Segnungen theilhaftig werden.

Drittes Capitel.

Das Uebel in der Welt.

§. 130. Das physische Uebel.

Es ist Thatsache der Erfahrung, daß nicht Alles in der wirklichen Welt so bestellt ist, wie es der vernünftige, der Idee des Guten zugewendete Geist wünschen möchte. Die Summe alles wirklich Vorhandenen, welches nicht seyn sollte, oder als solches angesehen wird, wird unter dem Namen Uebel zusammengefaßt. Weil sich das Uebel nicht in Abrede stellen läßt, so nimmt eine kurzsichtige Betrachtung der Welt davon Veranlassung, entweder die göttliche Vorsehung und Weltregierung zu leugnen, oder den Ursprung des Uebels nach seinem ganzen Umfange auf Gott zurück zu führen. Deßhalb sucht die Philosophie, gestützt auf die Offenbarung, den tieferen Zusammenhang, welcher zwischen der göttlichen Weltregierung und dem faktischen Uebel besteht, nachzuweisen. Es ist zwar dem Menschen nicht möglich, den Plan der göttlichen Weltregierung nach seinem ganzen Umfange zu überschauen, die Zweckmässigkeit jeder einzelnen Erscheinung in ihrem Verhältnisse zu dem Weltganzen darzuthun und den Zusammenhang aller Vorfälle und Ereignisse mit dem Weltzwecke klar zu erkennen; doch gewährt auch das beschränkte Maaß der Erkenntniß der physischen und der moralischen Welt, welche wir uns zu erwerben vermögen, so viele Beweise der un-

endlichen Weisheit, Güte und Heiligkeit Gottes, daß einzelne ungünstige Erscheinungen unsere Ueberzeugung von der Vollkommenheit der göttlichen Weltregierung nicht erschüttern können.

Ein großer Theil dessen, was man Uebel nennt, ist die natürliche Beschaffenheit der Dinge selbst, von denen jedes vermöge seiner Endlichkeit seine Einschränkung hat, und, wenn es für sich allein betrachtet wird, deßhalb unvollkommen erscheint, während man seine relative Vollkommenheit oder die eigenthümlichen Vorzüge, mit denen es ausgestattet ist, dann zu erkennen vermag, wenn man es in seinem Zusammenhange mit dem gut erschaffenen Ganzen betrachtet, von welchem es ein integrirendes Glied ist. Ein anderer Theil des Uebels existirt nicht in der Wirklichkeit, sondern bloß in der Einbildung des Menschen oder ist Folge des Mißbrauches, welchen dieser vermöge seiner Freiheit von dem Vorhandenen macht. Der Mensch schafft sich oft unnöthige Bedürfnisse und klagt, wenn er dieselben nicht befriedigen kann, daß ihm die Mittel zu seinem Glücke fehlen. Dinge, welche nur unserer Einbildungskraft als Uebel erscheinen, so wie ungünstige Verhältnisse und die traurigen Folgen unserer Verkehrtheit kann man bei gesundem Verstande nicht zur Bestreitung der göttlichen Vorsehung und Weltregierung benützen wollen. Vieler Leiden wird die irdische Creatur theilhaftig durch den Unverstand und Uebermuth des Menschen, welcher sein Herrscherrecht in despotische Willkür verkehrt.

Die meisten auf dem Menschen lastenden Uebel aber sind entweder Folgen und Strafen seiner eigenen Sünden oder jener des ganzen Geschlechtes. Diese Uebel hat Gott wirklich verhängt, theils um die Sünder zu züchtigen, theils um sie zur Besinnung zu bringen; sie sind also Kundgebungen seiner Gerechtigkeit und Liebe. Wenn die Einen von Uebeln heimgesucht werden, welche bloß die Andern verschuldet zu haben scheinen, so darf man nicht vergessen, daß kein Mensch von aller Schuld frei ist, und daß nicht sinnliches Wohlseyn, sondern geistige und sittliche Vervollkommnung das Ziel unseres Lebens ist, daß also dem Menschen nichts begegnen könne, was er nicht als Mittel zu seiner eigenen Veredlung oder zur Förderung der Wohlfahrt des Ganzen benützen könnte. Ohne den Stachel des Schmerzes würde mancher Mensch nicht aus seiner Trägheit aufgeweckt und zum vernünftigen Gebrauche seiner Kräfte veranlaßt werden. Gäbe es keine Prüfungen, so würde Mancher in irdischen Genuß oder in egoistisches Streben sich verlieren und die Begeisterung für die erhabensten Zwecke, für Wahrheit und Tugend, würde erlöschen. Auch dürfen wir nicht übersehen, daß die Menschen als Glieder eines Geschlechtes in einem organischen Zusammenhange mit einander stehen, deßhalb nicht bloß mit Andern leiden, sondern auch durch Andere großer und mannigfaltiger Segnungen theilhaftig werden, welche die von Andern herrührenden Uebel weit übertreffen. Endlich belehrt uns die Offenbarung, daß wir nicht mehr die in ihrem Urstande befindliche und noch nicht die in die Vollendung eingegangene Welt vor uns haben, demnach auch nicht bestimmen können, wie viel von dem natürlichen Uebel zu den von Gott geordneten Sündenstrafen gehöre.

§. 131. Das moralische Uebel.

Das einzige wahre Uebel in der Welt ist die Sünde, welche nicht als etwas von Gott Gewolltes angesehen werden kann, weil sie aus der Nichtbeachtung und Uebertretung des göttlichen Willens entspringt. Gott mußte dem Menschen die Fähigkeit der Selbstbestimmung verleihen, wenn derselbe unter seiner Mitwirkung und Leitung ein Reich der Wahrheit und Tugend verwirklichen sollte. Die Wahlfreiheit, welche dem Menschen als etwas Gutes von Gott verliehen ward, schließt, so lange jener noch nicht am Ziele ist, allerdings die Möglichkeit der Sünde in sich. Die Entstehung und Herrschaft derselben aber rührt einzig von dem Mißbrauche her, welchen die vernünftige Creatur von diesem ihr verliehenen Vorzuge macht, beruht also weder auf einer göttlichen Absicht, noch auf einer Wirksamkeit Gottes, weßhalb Gott weder einen direkten, noch einen indirekten Antheil an der Sünde hat. Die Zulassung des Bösen darf nicht mit der Mitverursachung desselben verwechselt werden. Gott könnte nur dann als Miturheber der Sünde angesehen werden, wenn er dieselbe aus Mangel an Fürsorge zu hindern unterließe. Allein Gott ist der Sünde gegenüber nicht machtlos, sondern wendet durch seine Weisheit und Allmacht die Folgen derselben so, daß sie zur Verwirklichung des Weltplanes dienen muß, und daß die Sünder, wenn sie auch gegen den Willen Gottes handeln, die Ordnung der Welt nicht zu stören vermögen, weil der Erfolg ihrer Handlungen nicht in ihrer Gewalt ist, sondern nur sich selbst eines großen Glückes berauben und in mannigfaches Unglück und Elend sich stürzen.

§. 132. Irrige Ansichten über den Ursprung und das Wesen der Sünde.

Die alten Perser nahmen neben Ormuzd ein zweites absolutes Wesen, Ahriman, an, welches sie als Princip alles physischen und moralischen Uebels betrachteten. Nach der Ansicht mehrerer griechischen Philosophen ist die Materie der Urquell alles Bösen in der Welt. Diesem Irrthume waren auch die Manichäer zugethan. Der realistische Pantheismus erklärt die Abweichungen vom Sittengesetze auf dieselbe Weise, wie die Krankheiten des vegetativen oder animalen Lebens, und leitet demnach die Sünde aus einer relativen Unzulänglichkeit des dem Menschen eigenthümlichen höheren und einer relativen Uebermacht des ihm untergeordneten niedrigern Principes ab. Nach Spinoza ist die Sünde, wie der Zweck, nur subjektive Vorstellung, da nichts gegen den Willen Gottes geschehen kann. Hegel endlich, welcher das Princip der innern und äußern Selbstunterscheidung mit dem Principe der Entzweiung und des Widerspruches verwechselt, erklärt nicht nur die Endlichkeit des Menschen, der zufolge er individueller Geist ist, für böse, sondern hält auch sein Selbstbewußtseyn und sein intelligentes Denken und Handeln für wesentlich und nothwendig negativ und widersprechend. Deßhalb behauptet er, der Mensch sey böse an sich, böse im Allgemeinen, in seinem Innersten; diese Bestimmung des Bösen sey Bestimmung seines Begriffes.

Diese Ansichten widersprechen allen Thatsachen der Erfahrung. Wird neben Gott ein zweites, gleich mächtiges Wesen angenommen,

und dieses als Princip des Bösen betrachtet, so wird die Idee Gottes aufgehoben. Wenn als Ursache des Kampfes, in welchem Ahriman und sein Anhang mit Ormuzd und seinem Reiche bis zum Ende der Welt sich befindet, die Anregung und Stärkung der sittlichen Kraft bezeichnet und dadurch angedeutet wird, daß diese auf andere Weise sich nicht vollständig entwickeln könnte, so negirt man die absolute Weisheit des Schöpfers der Welt. Die verschiedenen Beziehungen, in welchen der Mensch zu seiner Umgebung steht, die mannigfaltigen Lagen und Verhältnisse, in welche er kommt, und die Obliegenheiten seines Berufes bieten ihm Gelegenheit genug, alle seine Kräfte zu entwickeln und die Reinheit und Energie seines Willens zu bewähren.

Die Materie kann nicht als Urquell des Bösen betrachtet werden, weil sie dem Geiste untergeordnet ist, und sich weder selbst zu erfassen, noch frei zu bestimmen vermag. Der materielle Leib des Menschen ist so zweckmässig eingerichtet, daß er, wenn ihn die vernünftige Seele als Organ zu ihrer geistigen und sittlichen Vervollkommnung gebrauchen will, ihr alle zur Erreichung ihres Zieles nothwendigen Dienste leistet. Das harmonische Verhältniß, in welchem Leib und Seele ursprünglich zu einander standen, ist allerdings in Folge der Erbsünde getrübt; allein der Leib besitzt deßhalb keineswegs eine solche Macht über den Geist, daß der Mensch, wenn er alle zur Erreichung seiner Bestimmung ihm gebotenen Mitteln benützt, nothwendig in Todsünden fallen muß. Der Mensch kann ferner die irdischen Güter mißbrauchen; allein deßhalb sind sie nicht an sich böse, sondern sie werden nur durch die verkehrte Anwendung, die er von ihnen macht, für sein geistiges und leibliches Wohl nachtheilig.

Auf dem Standpunkte des realistischen Pantheismus wird das dem Sittengesetze entsprechende Handeln eben so irrig aufgefaßt, wie das demselben entgegengesetzte Verhalten. Wäre das Böse Folge der Schwäche des dem Menschen eigenthümlichen höheren und eines relativen Uebergewichtes des ihm untergeordneten niedrigern Principes, so gäbe es gar keine Wahlfreiheit, ohne welche ihr positives oder negatives Resultat, die sittliche Freiheit oder relative Unfreiheit nicht begriffen werden kann. Nun ist es aber Thatsache der innern Erfahrung, daß der selbstbewußte Wille das Princip der Selbstbestimmung ist und daß die Art und Weise, wie der Mensch seine Wahlfreiheit benützt, sein Loos entscheidet.

Wenn Spinoza meint, die Sünde sey nur eine subjektive Vorstellung, so ignorirt er alle Thatsachen der Geschichte. Wäre diese Ansicht richtig, so würde die Sünde weder den einzelnen Menschen, noch ganze Völker in namenloses Unglück stürzen und ihre Ruhe und ihren Frieden, wie ihren Wohlstand zerstören. Da er die Seele nur als ideelle Form ihres Leibes betrachtet, mit dem sie nach ihm identisch und von dem sie abhängig ist, nicht aber als freies, sich selbst bestimmendes Princip ihres höhern Lebens, so vermag er freilich die Bedeutung der Sünde nicht zu verstehen, und es darf nicht befremden, daß er die menschlichen Triebe und Handlungen aus demselben Gesichtspunkte betrachtet, wie die Eigenschaften der Körper, so daß nach seiner Ansicht jene mit derselben Nothwendigkeit erfolgen, wie die Wirkungen der Körper.

Hegel konnte vermöge der irrigen Voraussetzung, von welcher er

ausging, den Ursprung der Sünde eben so wenig erkennen, als das Wesen des creatürlichen Geistes. In der Endlichkeit des Menschen oder vielmehr in der ihm verliehenen Wahlfreiheit liegt wohl die Möglichkeit, keineswegs aber die Nothwendigkeit der Sünde. Wenn der Mensch sich als relativ selbstständiges Wesen erfaßt, so erkennt er sich nur als das, was er in der That ist, fällt also deßhalb nicht von Gott ab, wohl aber dadurch, daß er sich gegen den göttlichen Willen und gegen seine vernünftige Natur entscheidet. Wäre der Mensch von Natur böse, so ließe sich nicht erklären, wie so Viele die Versuchungen zu überwinden und sich zu einer so hohen sittlichen Vollendung zu erheben vermögen, abgesehen davon, daß jene Ansicht der Idee Gottes, des Schöpfers des Menschen, durchaus widerspricht.

Gedruckt bei Hermann v. Train.

Uschold, Johann Nepomuk,

Grundriß der Metaphysik

Amberg 1852